LA

RELIGION VÉDIQUE

D'APRÈS LES HYMNES DU *RIG-VEDA*

PAR

ABEL BERGAIGNE

MAÎTRE DE CONFÉRENCES À LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
ET À L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME III



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, 67
1883

CHAPITRE PREMIER

LES DIEUX SOUVERAINS

ET LES

DIEUX PÈRES

SECTION PREMIÈRE

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LES DIEUX SOUVERAINS ET LES DIEUX PÈRES

Au dieu guerrier qui, pour entrer en possession de la lumière et des eaux, doit les conquérir sur le démon qui les retient prisonnières, s'opposent dans la religion védique d'autres dieux conçus comme les possesseurs paisibles de ces biens célestes. C'est cette opposition que j'ai cherché à marquer par le nom de dieux souverains sous lequel je désigne les derniers. Ils nous apparaissent en effet souvent revêtus des insignes du pouvoir royal, et, pour employer l'expression même des hymnes, de la royauté universelle *sâmrâjya*. Leurs fonctions sont quelquefois aussi celles de simples gardiens des trésors attendus par les hommes. Enfin, la plupart d'entre eux réunissent à ces attributs celui de la paternité, soit que les hymnes leur donnent pour fils des personnages mythologiques [illegible]inés, soit qu'ils leur appliquent en termes généraux la qualification de pères. Par là encore, ils s'opposent à Indra auquel la mythologie du *R*ig-Veda ne reconnaît pas de [illegible] et qui ne reçoit le nom de père que dans un sens purement métaphorique, et comme témoignage de l'amour que lui portent ses suppliants. Au contraire, le titre de père a, lorsqu'il est appliqué aux divinités dont nous entreprenons l'étude, une grande portée mythologique. C'est ce qui sera prouvé dans le cours de l'exposition qui va suivre. Mais pour écarter dès maintenant la possibilité d'une interprétation purement morale analogue à celle que suggèrent les formules

adressées à Indra, il suffit de dire qu'à l'idée de la paternité est souvent étroitement unie, dans les personnages en question, celle de la malveillance.

Ce caractère occasionnellement malveillant leur est commun, d'une part avec les éléments, particulièrement avec les éléments mâles, soupçonnés parfois de se dérober eux-mêmes à l'attente des hommes, de l'autre avec les lieux de manifestation de ces éléments qui semblent, lorsqu'ils tardent à paraître, les retenir prisonniers. Ce qui les distingue des personnages représentant directement les premiers, ce n'est pas seulement le rôle qu'ils jouent comme producteurs du feu et du breuvage, comme pères d'Agni et de Soma ou de leurs équivalents mythiques, rôle qui, en dépit de l'identité, toujours explicable en pareille matière, du producteur et du produit, du père et du fils, leur est attribué d'une manière assez constante pour leur faire assigner, comme à Indra, une place dans la catégorie des conceptions mythologiques décidément élevées au-dessus de la notion pure et simple de l'élément matériel. C'est aussi qu'ils réunissent pour la plupart aux attributs d'Agni et de Soma, ceux des mondes, ou plus généralement des lieux où Agni et Soma se manifestent. Ce qui les distingue en même temps des mondes, c'est avec ceux de leurs attributs qui sont empruntés aux éléments, le degré de personnification auquel ils sont parvenus.

Les démons tels que Vṛitra réunissent aussi dans une certaine mesure les attributs du ciel ou du nuage et ceux des éléments mâles qui s'y cachent. En ce sens le sondage mythologique, poussé jusqu'à la couche primitive du naturalisme pur, pourrait aboutir à une identification complète des dieux souverains ou des dieux pères, selon le nom qu'on voudra définitivement leur assigner, et des démons. Nous aurons, en effet, à constater de nombreux points de contact entre ces deux catégories de personnages mythiques; mais tout en profitant du jour précieux dont ces ressemblances éclaireront notre étude, nous n'aurons garde de fermer les yeux à des différences très-importantes, même au point de vue exclusivement naturaliste, et capitales au point de vue religieux. Au dernier point de vue, nos héros se distinguent toujours des démons, en ce que seuls, ils sont l'objet d'un culte. Mais, il faut le dire à l'honneur des *Aryas* védiques, ce peuple n'honorait pas, au moins sous cette forme de sa religion que nous connaissons par les hymnes du Ṛig-Veda, de

puissances purement malfaisantes. Ceux de ses dieux dont le caractère s'oppose au caractère exclusivement bienveillant d'Indra, sont tour à tour malveillants et bienveillants. Possesseurs paisibles, ainsi que je l'ai dit, de la lumière et des eaux, ils sont quelquefois les gardiens avares de ces trésors, mais ils en sont plus souvent encore les dispensateurs.

J'insiste pour mieux faire comprendre la raison de ce double aspect, tour à tour sévère et propice, des divinités en question. Le bien et le mal, qui dans la conception dualiste de l'ordre du monde, sur laquelle repose le mythe d'Indra, sont rapportés à deux sortes de puissances, de nature opposée, le sont ici, non pas à proprement parler à un être unique, mais à des puissances de même nature, et tour à tour à chacune d'elles à la fois. Les dieux souverains appartiennent à ce qu'on pourrait appeler en ce sens, surtout par opposition au mythe d'Indra, une conception unitaire de l'ordre du monde. N'ayant point devant eux de démons qui leur soient opposés, ils assument eux-mêmes le caractère démoniaque, dans la mesure où le mal, c'est-à-dire dans l'ordre des phénomènes naturels où nous devons toujours chercher la notion première des divinités védiques, l'obscurité ou la sécheresse, s'étend sur le monde ; ou quand le respect de leurs adorateurs les a revêtus d'une majesté assez auguste pour écarter toute assimilation de leur œuvre à celle des démons, ils gardent encore un aspect sévère, tout à fait étranger, du moins à l'origine, au personnage d'Indra.

On demandera comment les mêmes hommes ont pu concevoir de deux manières si différentes l'action de la divinité dans le monde, et honorer à la fois des dieux appartenant aux deux conceptions opposées. Il serait plus aisé de trouver plusieurs réponses à cette question, que d'en choisir une parmi celles qui auraient été trouvées. Qu'il nous suffise de dire qu'en pareille matière la diversité des idées peut correspondre à la diversité des temps aussi bien qu'à celle des tribus et même des familles où elles ont pris naissance, et que leur mélange s'expliquerait très-bien, dans le second cas par la réunion des petites communautés primitives en une société plus étendue, dans l'un et dans l'autre par la force de résistance inhérente aux idées religieuses et surtout aux mythes dans lesquels elles se sont fixées, force qui sans exclure les conceptions nouvelles, assure, en dépit de toutes les contra-

dictions qui en peuvent résulter, la conservation des anciennes.

Quant à la question de l'antiquité relative du dieu guerrier et des dieux souverains, elle ne me paraît pas susceptible d'une solution sur le domaine étroit du *R*ig-Veda auquel je borne mes investigations. Nous verrons bien le dieu guerrier Indra entrer en lutte avec les dieux souverains, dont il est d'ailleurs quelquefois nommé le fils ainsi qu'Agni et Soma, les vaincre, et se substituer à eux dans le gouvernement du monde. Mais ce mythe qui s'explique naturellement par l'assimilation partielle et passagère des dieux souverains aux démons, s'il consacre l'antériorité *mythique* de ces mêmes dieux sur Indra, ne saurait passer pour une preuve de leur antériorité *historique*, je veux dire d'une antiquité plus haute de la conception religieuse à laquelle ils appartiennent. Je ne crois pas d'ailleurs que la mythologie comparée, dont je m'abstiens provisoirement d'aborder le domaine, puisse fournir des données beaucoup plus probantes pour la solution de la même question. Que Varu*n*a ait été, selon une théorie sur laquelle nous reviendrons (section IX, C.) le nom d'une divinité commune à toute la race, qu'Indra soit au contraire celui d'une divinité purement indienne, il n'y a aucune conclusion à tirer de là sur l'âge relatif des conceptions religieuses opposées auxquelles appartiennent les personnages désignés par ces noms, la conception dualiste par exemple ayant pu être, et ayant été en effet portée par d'autres noms dans les mythologies des autres peuples indo-européens. La question en somme me paraît être de celles que chacun est tenté de résoudre selon l'idée générale qu'il se forme du développement des notions religieuses dans l'humanité. La solution qu'en pourrait proposer un philologue védiste n'emprunterait aucune autorité particulière à ses connaissances spéciales. C'est ce qui m'engage à ne pas la discuter plus longuement.

Les personnages mythiques qui vont être successivement passés en revue dans ce premier chapitre ne réunissent pas tous, j'en dois prévenir le lecteur, les différents traits dont se compose, d'après les observations précédentes, la figure idéale du dieu considéré à la fois comme souverain et comme père. Plusieurs se partagent les attributs distincts de la souveraineté et de la paternité. Celui-ci peut être remplacé, chez le personnage investi du premier, par le titre de frère, de frère aîné, qui écarte, dans la mesure où il est consacré, l'iden-

tification de ce personnage au ciel ou au nuage, pour ne permettre que l'assimilation à une forme céleste, et particulièrement à une forme cachée, d'Agni ou de Soma. Le caractère malveillant, ou pour employer des termes d'une application plus générale, l'aspect redoutable, est même étranger à tel d'entre eux qu'une sorte de Sosie mythique en a débarrassé pour s'en charger exclusivement. Enfin je commencerai mon énumération par quelques personnages qui ne sont l'objet d'aucun culte, et que leur action exclusivement malfaisante pourrait faire assimiler purement et simplement à des démons, mais que l'attribut de la paternité rattache assez naturellement à notre sujet, et dont l'étude doit être pour nous fort instructive.

SECTION II

LE MYTHE DU PÈRE MALVEILLANT DANS LA LÉGENDE DES AÇVINS.

La légende des Açvins, où se retrouvent sous tant de formes particulières les mythes généraux de la religion védique, nous offre plusieurs applications du mythe du méchant père. Je me propose de les étudier dans les pages suivantes, en traitant à cette occasion dans leur entier les mythes des personnages présentés comme les victimes d'un père malveillant. On verra que, comme la plupart des autres protégés des Açvins, ils représentent Agni ou Soma, sous l'une quelconque, ou même tour à tour sous plusieurs de leurs formes, principalement de leurs formes célestes, en sorte que le père joue, ou a dû jouer primitivement, vis-à-vis d'eux, le rôle d'un gardien avare du feu ou du Soma.

A. — *Rijraçva*

Le mot *rijrâçva*, signifie « qui a des chevaux de la couleur appelée *rijra*. » Les emplois de ce dernier mot aux vers IX, 97, 9 et X, 20, 9 ne permettent pas en effet de douter qu'il ne soit un nom de couleur. Quelle est cette couleur, c'est ce qu'il est difficile de préciser; mais le premier des deux passages cités nous permet d'affirmer qu'elle est sombre, et ce

qui est plus important, il nous apprend quelle est la couleur que prend pendant la nuit le Soma, c'est-à-dire dans un pareil contexte le soleil, jaune pendant le jour. Le nom de *R*ijrâçva conviendrait donc parfaitement à la forme nocturne, à la forme noire (cf. I, 115, 5) du soleil. Il doit être à peu près équivalent d'ailleurs à ceux de Vadhryaçva « qui a des chevaux hongres » et de Saptavadhri « qui a sept (chevaux) hongres, » en ceci du moins que l'épithète peut avoir un sens défavorable. Mais le personnage n'a pas d'autre rapport avec le mythe du cheval. En revanche, l'idée d'un personnage nocturne, suggérée par le nom, est entièrement conforme au mythe qui s'est fixé sous ce nom.

*R*ijrâçva n'est en effet qu'une forme de l'aveugle mythique comme Dîrghatamas et Ka*n*va. Mais sa légende présente un trait particulier qui la fait rentrer dans le sujet que nous traitons ici. C'est en effet son père, son *méchant* père, qui l'a rendu aveugle I, 116, 16, ou selon l'expression du vers I, 117, 17, laquelle trahit encore le sens primitif du mythe, « qui l'a plongé dans l'obscurité. » Les Açvins, bons « médecins, » lui ont rendu la vue, ont fait que l'aveugle revît la lumière (*ibid.*).

Le méchant père qui plonge dans l'obscurité un personnage représentant directement ou indirectement le soleil, ressemble déjà singulièrement au gardien avare du feu et du Soma, de ces éléments dont le soleil n'est que l'une des formes. Mais le rapprochement deviendra plus frappant encore par l'analyse d'un détail du mythe sur lequel nous devrons nous arrêter assez longuement. Je veux parler de la cause du supplice infligé par son père à *R*ijrâçva.

Celui-ci avait donné I, 117, 17 à la louve, ou égorgé pour elle I, 116, 16 cent moutons (cent un d'après un autre vers où il est comparé à un jeune amant, c'est-à-dire sans doute à un jeune fiancé I, 117, 18). La louve reconnaissante a adressé aux Açvins un appel, ou, comme dit le poëte, un hymne en faveur de son bienfaiteur devenu aveugle I, 117, 18. On doit trouver étrange que la louve qui, comme le loup, représente ailleurs, et fort naturellement, l'ennemi, (même dans des prières adressées aux Açvins I, 120, 7 ; 183, 4), figure dans un rapport amical avec un personnage conçu comme la victime du méchant père, et avec des divinités essentiellement bienfaisantes. Dans un autre passage encore nous voyons les Açvins venir au secours, non plus du bien-

faiteur de la louve, mais du loup épuisé VII, 68, 8. Il semble bien que le loup et la louve ne peuvent avoir ici leur signification mythologique ordinaire.

Je crois que le mot de l'énigme doit être cherché dans le vers VIII, 34, 3 où le bord circulaire, littéralement la jante, des pierres à presser le Soma, est comparé à un loup qui malmène une brebis. Ce qui prouve d'ailleurs que cette comparaison n'est pas accidentelle, c'est que la pierre à presser est désignée uniquement par l'expression de loup *urâ-mathi*, littéralement « qui *baratte* la brebis », au vers 8 de l'hymne VIII, 55 à Indra : « Le loup même, le loup sauvage qui baratte la brebis observe ses rites (les rites d'Indra). » A défaut même d'un rapprochement qui s'impose avec le vers VIII, 34, 3, le vers précédent VIII, 55, 7 suggérerait déjà l'idée de la pierre à presser : « Nous avons aujourd'hui et hier rassasié ici le porteur de la foudre ; offrez-lui le Soma qui vient d'être pressé, honorez maintenant ce dieu fameux. [1] » Mais ce qui paraît décisif, c'est l'emploi dans le composé *urâ-mathi* de la racine *manth* qui dans le *R*ig-Veda désigne toujours, directement ou par voie d'allusion, une opération analogue à celle du barattage, soit celle qui consiste à allumer le feu par le frottement de deux morceaux de bois, soit par une assimilation bien naturelle du pressurage du Soma à la production du feu, celle qui consiste à exprimer le suc de la plante entre deux pierres [2]. Il y a évidemment une allusion à la dernière opération dans un texte relatif à la descente du Soma céleste : IX, 77, 2 « Lui que l'aigle a *baratté* (tiré par le barattage) du ciel, » et dans celui-ci où le même mythe est rapproché du mythe de la descente du feu : I, 93, 6 « Mâtariçvan a apporté l'un (le feu) du ciel ; l'aigle a *baratté* (tiré par le barattage) l'autre (le Soma) de la montagne (ou de la pierre) [3]. » Le loup qui baratte la brebis au vers VIII, 55, 8

1. On remarquera le parallélisme dans les deux vers des expressions *â nûnam bhûshata çrute* et *â vayuneshu bhûshati*.

2. Au vers 4 de l'hymne I, 28, où est décrit le pressurage du Soma avec deux pierres, nous trouvons le terme *manthâm* (acc.) « instrument à baratter. » Cf. Vâl. 5, 8.

3. C'est dans le même ordre d'idées que s'explique le mythe d'Indra *barattant* la tête de Namuci. Dans cette formule, le régime direct du verbe baratter est, non plus le contenu, mais le contenant. Il en est de même au vers X, 24, 4, où il est dit des Açvins qu'ils ont baratté les deux mondes. — L'allusion au barattage du Soma céleste est encore vraisemblable au vers X, 136, 7 et possible au vers I, 127, 11. — Reste l'épithète *mathra* « barattant, » appliquée aux chevaux qui font tourner la roue (l'essieu dans le moyeu) VIII, 46, 23 et celle de *mathna* I, 181, 5, qui a probablement le même sens.

est donc bien décidément la pierre à presser le Soma. Le composé est synonyme de *havir-mathi* « qui baratte l'offrande[1]. Enfin l'Atharva-Veda nous offre un troisième emploi de la même image, à cela près que c'est le préparateur même du Soma qui est présenté comme barattant la brebis. Le poëte en priant les dieux de laisser la vie à son client, cherche, comme l'auteur du vers II, 28, 5 du *R*ig-Veda, à les intéresser par la considération des sacrifices qu'un vivant peut leur offrir : V, 8, 4 « Que vivant, il baratte la brebis comme le loup.[2] »

On s'expliquerait aisément que la pierre à presser qui broie les tiges de Soma eût été comparée à un animal dévorant et particulièrement à un loup, image qui entraînait l'assimilation de ces tiges à des brebis. Mais je ne puis me dispenser de signaler le rapport de l'idée de brebis avec celle du tamis de laine servant à purifier le Soma ; si l'on se rappelle surtout que le tamis est quelquefois considéré comme le *vêtement* de Soma, on se refusera difficilement à voir dans cette conception l'une au moins des causes qui ont fait assimiler Soma à une brebis.

La préparation du Soma céleste étant conçue comme de tout point semblable à celle du Soma terrestre, nous n'aurions pas besoin d'autre argument pour transporter dans le ciel le loup qui presse le Soma. Je crois cependant en trouver un dans deux emplois fort curieux du mot *vrika* « loup. » Il est dit des Açvins qu'ils labourent VIII, 22, 6, et qu'ils ensemencent I, 117, 21 le champ de blé « avec le loup. » J'entends par là qu'avec la pierre à presser, ils font couler le

1. Ce sens est mis hors de doute par l'épithète parallèle *arivâsatâm* VII, 104, 21 : les Yâtus sont ici les sacrificateurs ennemis, ceux dont les hymnes sont des incantations. Rapprochez encore le composé *vastra-mathi* dans le vers IV, 38, 5, où Dadhikrâvan est comparé à la fois à un aigle et au voleur qui « (se) baratte un vêtement ; » ce voleur n'est autre que l'aigle barattant le Soma céleste, dont il se revêt comme le Soma terrestre. Cf. IX, 1, 6; 12, 5.

2. Si le mot *açna* « dévorant, » désignant aux vers II, 14, 5 ; 20, 5; VI, 4, 3, un démon frappé, dans les deux premiers par Indra, dans le troisième par Agni, est le nom d'un animal comme le donnerait à penser la combinaison *mrigo nâçnah* au vers I. 173, 2 (où Agni serait comparé à cet animal, ce qui explique la désignation de l'Agni atmosphérique par le même nom I, 164, 1), on pourra en lui attribuant le sens de « loup, » et grâce aux rapprochements qui viennent d'être présentés, éviter l'hypothèse d'un autre mot *açna* « pierre » (R. et Gr.) pour un passage unique VIII, 2, 2. Le Soma « pressé par les loups » serait toujours d'ailleurs, mais seulement par l'intermédiaire d'une métaphore, le Soma pressé par les pierres.

Soma céleste et fécondent ainsi le champ comme s'ils le labouraient et l'ensemençaient eux-mêmes [1].

Étant admis que le mot *vrika* « loup » désigne la pierre à presser le Soma, soit sur la terre, soit dans le ciel, il devient aisé d'expliquer le passage déjà cité d'un hymne aux Açvins VII, 68, 8 : « Vous êtes venus au secours du loup épuisé. »

1. M. R., suivi par M. Gr., adopte pour ces deux seuls passages le sens de « charrue. » Je ne conteste pas que la « dent » de la charrue n'ait pu suggérer assez naturellement l'idée d'un loup dévorant, mais je voudrais pour constater une telle application du nom de « loup » autre chose qu'une formule dont l'intervention des Açvins ne permet pas de nier le caractère mythologique. Or dans un mythe, on doit s'attendre aux associations d'idées les plus bizarres, et je ne crois pas qu'on puisse préférer une interprétation, naturelle à la vérité, mais assignant au mot *vrika* un sens non constaté, à une interprétation mythologique confirmée par des emplois analogues du mot litigieux. La mienne peut d'ailleurs être appuyée sur d'autres arguments encore. D'après le vers I, 23, 15, Pûshan, avec les gouttes de Soma, « a réalisé » six (bœufs) attelés, et « labouré en quelque sorte le champ de blé » avec ces bœufs. On dit à Soma IX, 55, 1 : « O Soma, coule et fais prospérer nos blés. » Enfin le vers difficile I, 176, 2, me paraît pouvoir être traduit ainsi : « Adressez vos hymnes au mâle qui, seul des êtres vivants, lui grâce auquel le champ s'ensemence, laboure en quelque sorte ce champ. » En effet, bien qu'Indra soit nommé dans deux vers de l'hymne (1 et 6) et que dans tous les vers autres que le 2[e] et le 6[e], Soma soit invoqué à la 2[e] personne, comme c'est son éloge et non celui d'Indra qui fait l'objet de l'hymne, je n'hésite pas à rapporter aux assistants l'impératif singulier *â veçayâ*, si même celui-ci n'est pas une première personne du subjonctif « que j'adresse... » Du reste, fût-il question d'Indra, le vers, placé dans un hymne à Soma, garderait toute son importance au point de vue qui nous occupe. — Quelques autres explications me sont d'ailleurs nécessaires pour rendre compte de mon interprétation. J'admets contre le pada-pâtha la chute euphonique d'un *s* après *svadhâ*, et une construction paratactique du relatif *yam* rattaché directement à *anu* et parallèle à *svadhâh* dont il devrait dépendre selon nos idées grammaticales. La hardiesse même de cette construction explique l'erreur des rédacteurs du pada-pâtha. Enfin le troisième pâda semble former une incise dans la proposition relative qui commence au second et finit au quatrième. Mais un anacoluthe après le 2[e] pâda serait un fait plus conforme aux habitudes d'une syntaxe primitive. — Si nous revenons maintenant au vers I, 117, 21, après ces mots, « Ensemençant, ô Açvins, le champ de blé *avec le loup,* » nous lisons « trayant une libation pour l'homme, ô dieux puissants ! » ce qui s'accorde parfaitement avec mon interprétation. Puis nous rencontrons un nouveau trait mythique « triomphant du Dasyu par le son que rend la grenouille (*bakura* Cf. *bheka* et *bekuri* en regard de *bhekuri*), vous avez fait le grand jour pour l'*A*rya. » Si étrange que paraisse au premier abord une telle traduction, qui ne voit que la grenouille sert de pendant au loup, et que l'auteur a rapproché à dessein ces deux noms d'animaux? Comme le loup d'ailleurs, la grenouille est ici un animal céleste, et si le loup représente la pierre à presser le Soma, la grenouille représente le nuage qui le contient et sa voix n'est autre que la voix du tonnerre comme dans l'hymne VII, 103. Au vers IX, 1, 8, on voit les *doigts* d'un préparateur céleste du Soma faire retentir la peau de la grenouille (*bâkura*) : il faut donc reconnaître dans la mention de la grenouille au vers I, 117, 21, tout comme dans celle du loup, une allusion à la préparation du Soma céleste.

Dans le mythe de *R*ijrâçva, la louve[1] sera également la pierre à presser, et les cent ou les cent un moutons que lui livre notre héros seront les tiges de Soma qu'elle déchire. La prière qu'elle adresse aux Açvins I, 117, 18 est le bruit de la pierre (cf. I, 118, 3). Enfin la colère du père de *R*ijrâçva quand celui-ci a livré les moutons à la louve, c'est-à-dire exprimé le suc du Soma, s'expliquera naturellement par son rôle de gardien avare du breuvage divin.

Quant à *R*ijrâçva lui-même, il nous apparaît ici comme un préparateur du Soma céleste[2], tandis que par son nom, et par le châtiment qui lui est infligé, il semble identifié au soleil nocturne, c'est-à-dire à l'une des formes du Soma caché. Tel est bien le double caractère de la plupart des protégés des Açvins.

B. — BHUJYU, FILS DE TUGRA

Bhujyu, fils de Tugra VI, 62, 6, est souvent désigné par le patronymique *taugrya* qui, tantôt s'ajoute à son nom I, 117, 15 (cf. 14), tantôt le remplace, I, 180, 5; 118, 6; 158, 3; 182, 5-7; VIII, 5, 22; X, 39, 4. C'est également à Bhujyu que doit être rapportée une autre forme du même patronymique *tugrya* VIII, 3, 23; 32, 20; 63, 14[3].

1. On peut se demander quelle est ici la signification du féminin. La comparaison qu'on rencontre dans le vers I, 117, 18 « *R*ijrâçva a, comme un jeune amant (fiancé), égorgé cent un moutons » peut servir à éclaircir ce point. La fiancée serait la louve elle-même, c'est-à-dire la pierre. La pierre à presser est en effet comparée à une épouse dans la Taittiriya-Sa*m*hitâ III, 1, 11, 8 : « La pierre frappée crie comme une jeune femme en exprimant le suc du Soma, comme une épouse avec son époux. » Il semble donc que l'idée du loup déchirant les moutons, et celle de la femme considérée comme au vers I, 105, 2, du *R*ig-Veda dans l'acte de la génération, se soient confondues dans le mythe de la louve pour laquelle *R*ijrâçva tue cent moutons, pareil à un jeune fiancé.

2. Il est douteux qu'il ait jamais été considéré comme un *r*ishi mortel. Au vers I, 100, 17, il paraît compris parmi les protégés d'Indra, enfants de *Vrishâgir*; mais pourquoi ce nom, qu'on ne retrouve pas ailleurs, ne serait-il pas celui d'un personnage céleste, peut-être de ce père même qui a rendu *R*ijrâçva aveugle? Les chevaux que le vers précédent semble attribuer à *R*ijrâçva, le rouge, le noir, le tacheté, et surtout celui qui porte le Soma (la plante du Soma, *sumad-amçu*,) sont vraisemblablement des chevaux célestes.

3. Elle se retrouve en outre dans le composé *tugryâvridh* qui sera expliqué plus loin. Dans le premier et le troisième passage cités, les chevaux donnés au prêtre sont comparés aux oiseaux qui conduisent *Tugrya* dans sa demeure; or les attelages ailés sont, comme on va le voir, un trait essentiel du mythe de Bhujyu.

Le mot *tugra* est formé de la racine *tuj* dont l'un des sens dans le *Rig*-Veda est « exprimer un suc, » particulièrement « exprimer le suc du Soma » IX, 15, 3; 79, 5; 87, 6. La même racine suggère d'ailleurs aussi l'idée de « génération » comme le montre son emploi au vers I, 105, 2 : « Ils (le mâle et la femelle) expriment le lait du mâle. » Mais là même on peut voir une allusion au pressurage du Soma[1]. Le nom de Tugra conviendrait donc très-bien à un personnage qui serait conçu à la fois comme un préparateur céleste et comme le père de Soma. On peut d'ailleurs démontrer directement l'identité primitive de Bhujyu et du breuvage divin.

Le mot *bhujyu* par lui-même est déjà assez significatif. Il ne peut guère en effet, d'après son étymologie, avoir eu d'autre sens que celui de « réjouissant[2] » et un tel nom convenait

1. Cf. T. S. III, 1, 11, 8, où notre racine désigne le pressurage et suggère en même temps, par voie de comparaison, l'idée de génération.

2. De la racine *bhuj* dans le sens primitif et actif de « réjouir » (VIII, 1, 6 ; X, 89, 17, cf. Gr.) transformé au moyen en celui de « jouir. » Il y a à la vérité deux racines *bhuj*; mais le suffixe *primaire yu* ne formant dans la langue du *Rig*-Veda, outre les deux abstraits *mâyu* et *manyu*, que des noms d'agent (*dhâyu*, *pâyu*, *vâyu*, *piyu*, *tanyu*, *dasyu*, *sahyu*, *druhyu* et enfin *yajyu* dont le sens ordinaire « pieux » ne doit pas être changé pour les deux seuls passages IX, 61, 12 et X, 61, 15), le mot *bhujyu* s'il venait de la racine *bhuj* « ployer » signifierait « qui ploie » (activement) et non « flexible » ou « dirigeable » comme le veut M. Gr. Ni l'un ni l'autre de ces sens n'offrirait d'ailleurs aucune relation avec le mythe de Bhujyu. Enfin celui que M. Gr. adopte ne me semble nullement nécessaire pour expliquer les passages où il considère le mot comme adjectif « dirigeable » ou comme nom commun « couleuvre ». Je crois en effet que le mot n'est jamais employé que comme nom propre, ou tout au moins avec allusion à son usage comme nom propre. Au vers X, 95, 8, il paraît être féminin; mais on trouve aussi au vers I, 33, 15, un féminin du patronymique, *tugryâ*. Dans ce dernier, le taureau laborieux qu'Indra a secouru au milieu des Tugryâs, ce taureau fils de Çvitra (*çvitrya*) déjà désigné au vers précédent par une autre forme du même patronymique (*çvaitreya* cf. *tugrya* et *taugrya*) paraît être le même que Bhujyu. C'est ce qu'on peut induire du nom de *daçadyu* donné au même taureau (vers 14, le troisième pâda de ce vers « *çaphacyuto* .... » relie étroitement le second où est nommé le taureau *daçadyu* au quatrième qui renferme le patronymique *çvaitreya*, et par suite au vers 15 où se trouve le même patronymique sous la forme *çvitrya*). Ce nom en effet ne figure qu'une seule autre fois dans le *Rig*-Veda au vers VI, 26, 4, où le rapprochement du meurtre de Tugra, le méchant père de Bhujyu, par Indra, rend l'identité de Bhujyu et de Daçadyu fort probable. Le nom de Daçadyu rappelle, il est vrai, un autre protégé des Açvins, Rebha, reparaissant le *dixième jour* (I, 116, 24); mais Rebha sauvé des eaux ne diffère pas essentiellement de Bhujyu également sauvé des eaux, et le sauvetage du dernier dure trois jours et trois nuits, (I, 116, 4.) chiffres équivalant en mythologie à ceux de neuf jours et dix nuits après lesquels Rebha reparaît (le dixième jour.) Çvitra serait donc un autre nom de Tugra, le méchant père, et cette hypothèse est confirmée par l'emploi du même mot comme épi-

parfaitement au Soma. Mon interprétation semble confirmée par les passages qui présentent Bhujyu comme un don que les dieux font aux hommes[1]. De ce nombre paraît être le suivant où personne ne nie que le mot *bhujyu* ne soit employé comme nom propre : I, 119, 4 « Amenant du séjour des pères Bhujyu qui vole (*bhuramânam*), porté par des oiseaux qui s'attellent eux-mêmes, vous avez, ô mâles, suivi votre route brillante ; *votre grande faveur s'est manifestée à Divodâsa.* »

L'épithète *bhuramâna*, équivalente à *bhuranyu* qui s'applique à l'oiseau mythologique X, 123, 6, et le rôle des oiseaux qui portent Bhujyu, ne rappellent encore que d'assez loin le mythe de Soma porté par un oiseau qui n'est autre que Soma lui-même. Il en est autrement de la mention de Bhujyu dans les vers 4[2] de l'hymne IV, 27, qui précisément est consacré tout entier à ce mythe : « L'aigle rapide l'a emporté du haut

thète du gardien mystérieux invoqué dans l'Atharva-Veda, III, 27, 6. Enfin la forme féminine du patronymique *tugrya* désignerait les eaux au milieu desquelles Bhujyu se trouverait comme un frère au milieu de ses sœurs ; or le séjour dans les eaux est un trait essentiel du mythe que nous allons étudier. Il serait naturel d'interpréter dans le même sens le mot *bhujyu* féminin, comme désignant la nuée (ou plus généralement la femelle céleste, « la réjouissante », à laquelle Purûravas compare Urvaçî fuyant, et qui n'est autre qu'Urvaçî elle-même, X, 95, 8 : (Cf. 2. « Je suis partie comme la première des aurores. » En tout cas, le rapprochement des féminins *bhujyu* et *tugryâ* doit suffire pour écarter le sens de « couleuvre » imaginé pour le premier par une pure hypothèse (voir plus bas dans le texte l'explication de IV, 27, 4.) — Quant à la formule *bhujyum vâjeshu pûrvyam* qui se rencontre deux fois, VIII, 22, 2 et 46, 20, il n'y a aucune raison dans le second passage de la rapporter à un char dont il n'est nullement question, et s'il fallait absolument faire de *bhujyu* une simple épithète, on ne pourrait guère l'appliquer qu'au mot *rayim* « richesse » du vers précédent. Dans le premier passage, elle pourrait très-bien être rapportée au char des Açvins auquel la qualification de « réjouissant » ou de « libéral » conviendrait parfaitement d'ailleurs. Mais la mention même des Açvins suggère presque invinciblement l'idée de Bhujyu, l'un de leurs principaux favoris, et on comprendrait qu'après avoir invoqué le char des Açvins au premier vers de l'hymne, le poète invoquât au second le personnage représentant le don qu'il attend d'eux, pour les invoquer enfin eux-mêmes au troisième. D'ailleurs si Bhujyu « le premier dans les combats » n'est autre que le Soma céleste, il n'est pas étonnant qu'un autre poète le demande également à Indra en même temps que la richesse, à laquelle le fils de Tugra est comparé au vers I, 116, 3. En somme, je crois que dans les deux passages cités, le mot *bhujyu* peut désigner, soit notre personnage lui-même, soit le Soma qu'il représente. — Remarquons encore que l'auteur de l'hymne VI, 62, au vers 6, paraît jouer sur la signification étymologique de *bhujyu*, en disant que les Açvins le réjouissent (*bhujantâ*), le secourent, lui le réjouissant.

1. Voir les vers cités à la fin de la note précédente.

2. C'est le second passage pour lequel M. Gr. a proposé, d'ailleurs sous forme dubitative, le sens de « couleuvre », abandonné dans sa traduction.

plateau, (l'enlevant) comme Bhujyu (est enlevé) au compagnon[1] d'Indra. »

L'importance du rapprochement s'accroît d'ailleurs si l'on remarque que la nature de l'attelage par lequel Bhujyu est traîné au vers I, 119, 4, n'est pas un détail accidentel, mais au contraire un trait caractéristique du mythe. C'est avec des oiseaux que les Açvins opèrent régulièrement le sauvetage de Bhujyu I, 116, 4; 117, 14; VI, 62, 6; VII, 69, 7; X, 143, 5; cf. VIII, 5, 22. Les chevaux donnés au prêtre en récompense du sacrifice sont comparés aux *oiseaux* qui portent Tugrya VIII, 3, 23; 63, 14, et rien ne montre mieux que ces comparaisons qu'il s'agit là d'un point essentiel de la légende. Sans doute aux vers I, 116, 4; 117, 14 et 15, il est aussi parlé de chevaux et de chars, mais cette mention ne remplace pas celle des oiseaux, elle s'y ajoute, et de telle sorte que les chevaux semblent assimilés aux oiseaux. D'autres fois, Bhujyu est porté par des navires, I, 116, 3 et 5; 182, 6, idée que suggérait naturellement celle des eaux d'où il doit être tiré ; mais ici encore le trait essentiel du mythe s'impose à tel point que le poëte donne *des ailes* au navire I, 182, 5.

Si le navire ailé, comme les oiseaux qui portent Bhujyu, rappelle le mythe du Soma porté par l'aigle, l'allusion au Soma est plus évidente encore et surtout plus directe au vers I, 182, 6, où les navires qui portent Bhujyu reçoivent la qualification d'« agréables au ventre[2], » laquelle, tout étrange qu'elle peut paraître, s'explique fort bien si le contenu de ces navires n'est autre que le Soma céleste. Ajoutez que les mêmes navires sont au nombre de quatre comme les coupes des *R*ibhus[3].

1. Le singulier pour le pluriel, comme souvent pour les Maruts, qui sont vraisemblablement désignés ici par la qualification de « compagnon d'Indra. » Cette interprétation qui rappelle un trait presque identique (vu l'équivalence mythologique des Maruts et des Pit*r*is) du vers I, 119, 4, cité plus haut, rend inutile la correction *indravanta*h qui n'est nullement exigée, comme le dit M. Gr., par la mesure du vers.

2. Le mot *jathala* est évidemment identique au mot *jathara* accentué comme lui sur la première syllabe, et je ne pense pas que ce dernier doive en dépit de cette accentuation, être distingué pour le sens de *jathara* « ventre » accentué sur la seconde. Dans le passage unique I, 112, 17, où il se rencontre, je comprends que Pa*th*arvan (α. ε.) a brillé comme Agni à cause de la grandeur (ou mieux de la profondeur? *majmanâ* de *majj*?) de son ventre, *qu'il avait, comme Indra, empli de Soma.*

3. Ce nombre rappelle donc, soit les quatre points cardinaux, soit plutôt les trois mondes visibles et le monde invisible. Au vers I, 116, 4, les trois

Enfin rien n'indique si l'animal attelé au vers I, 158, 3 par les Açvins pour sauver Bhujyu est un cheval ou un oiseau; mais il paraît certain, ce qui est plus important pour nous, que cet animal représente Soma, suffisamment désigné par le mot *peru* (cf. X, 36, 8; T. S. III, 1, 11, 8). Ici donc, comme dans le mythe de l'aigle, c'est Soma qui porte, et comme dans le mythe de l'aigle, ce doit être aussi Soma qui est porté.

Toutefois nous voyons au vers I, 182, 7 Bhujyu porté directement par les Açvins; mais ceux-ci sont alors comparés aux deux ailes d'un oiseau. Le premier hémistiche du même vers est intéressant : « Quel était l'arbre placé au milieu de la mer, auquel le fils de Tugra s'est attaché dans sa détresse? » Cet arbre rappelle celui sur lequel sont posés[1] deux oiseaux dont « l'un mange la douce figue » tandis que « l'autre regarde sans manger, » I, 164, 20. Ces deux oiseaux semblent représenter, l'un le feu du sacrifice, l'autre l'Agni ou le Soma céleste. C'est au second que Bhujyu paraît assimilé, avec cette différence que les ailes qui le portent ne lui appartiennent pas[2].

Quoi qu'il en soit, et c'est là au fond le point important, le caractère exclusivement mythologique du personnage de Bhujyu ne saurait être mis en doute. Or, s'il est d'origine céleste, la mer où, comme nous allons le voir[3], il est plongé, et d'où les Açvins le tirent, ne peut être que la mer atmosphérique. Nous aurions le droit de l'affirmer, lors même que les auteurs des hymnes ne la placeraient pas eux-mêmes « à l'autre rive de l'atmosphère » X, 143, 5, ne l'appelleraient pas « un nuage d'eau » I, 116, 3, et ne représenteraient pas le sauvetage comme s'opérant à travers l'atmosphère VI, 62, 6 (ce que du reste indiquaient déjà suffisamment les attelages ailés), et « sur des navires qui voguent dans l'air » I, 116, 3. Il faut remarquer seulement que la mer atmosphérique sem-

chars attelés de six chevaux rappellent les trois mondes. La scène de notre mythe est donc l'univers entier, comme la durée en est une durée totale qui sous la forme mythologique de trois jours et trois nuits I, 116, 4, se compose en réalité des trois parties du jour et des trois parties de la nuit.

1. Le terme employé est le même : c'est la racine *svaj* avec le préfixe *pari*, littéralement « embrasser. »

2. Cf. encore le vers II, 39, 1 : « Vous allez, ô Açvins, comme deux vautours, vers l'arbre où se trouve le trésor. » Ce trésor *nidhi* n'est autre sans doute que le trésor des liqueurs dont il est plusieurs fois question dans les hymnes aux Açvins, c'est-à-dire le Soma. Ce Soma est sur son arbre, comme Bhujyu sur le sien, et les Açvins vont l'y chercher sous forme d'oiseaux.

3. Aux passages qui seront cités dans le texte ajoutez encore X, 39, 4; I, 118, 6.

ble, comme il arrive souvent, confondue avec la nuit, ou du moins avec l'obscurité, dans ce passage : I, 182, 6, « Le fils de Tugra plongé dans les eaux, jeté dans les ténèbres qui n'offrent aucun appui. » Cet appui qui manquait à Bhujyu dans les ténèbres, et dans la mer I, 116, 5, où il était chancelant X, 143, 5, il l'a d'ailleurs trouvé sur l'arbre dont il a été question tout à l'heure.

Or un personnage plongé dans les eaux du ciel ne saurait être qu'une des mille formes d'Apâ*m* Napât, c'est-à-dire d'Agni ou de Soma, et à défaut même des autres rapprochements que j'ai signalés entre Bhujyu et Soma, le nom de son père Tugra, selon l'interprétation que j'ai cru devoir en donner, serait déjà une raison de l'identifier au breuvage, plutôt qu'au feu céleste.

Le sauvetage de Bhujyu équivaudra donc à la conquête, ou du moins à la *manifestation* du Soma. La demeure (*astam* I, 116, 5) où les Açvins le conduisent est soit la demeure terrestre où il a été également conduit par l'aigle, soit l'occident vers lequel il s'avance en qualité de soleil ; l'une et l'autre interprétation s'accorderaient avec le vers précédent d'après lequel les Açvins le mènent sur le continent, à l'autre rive de la mer.

Remarquons encore que le vers I, 180, 5 aux Açvins « Puissé-je vous attirer.... comme le fils de Tugra vieilli ! » suggère l'idée d'un rajeunissement de Bhujyu par les Açvins, analogue à celui de plusieurs autres de leurs favoris, de Cyavana par exemple.

Tout personnage représentant originairement Soma peut se transformer en un prêtre, et particulièrement en un préparateur du Soma. Bhujyu n'a pas échappé à cette transformation ; mais le passage où nous la constatons, et où notre héros est désigné d'ailleurs par la forme la moins usitée du patronymique, Tugrya, VIII, 32, 20, « Bois, Indra, du Soma qui est chez Tugrya, » peut s'entendre d'un préparateur céleste du Soma. Il en faut rapprocher le composé *tugryâ-vridh* « qui s'accroît, se fortifie, chez Tugrya, » appliqué à Indra VIII, 45, 29 ; 88, 7, et aux Somas eux-mêmes VIII, 1, 15. En tout cas, Bhujyu n'est pas devenu un chef de race, comme Atri par exemple, qui figure ainsi que lui au nombre des principaux favoris des Açvins.

Du reste, en vertu de l'identité de nature du père et du fils mythologiques, comme Bhujyu peut passer pour un prépa-

teur du Soma, ainsi Tugra peut être assimilé au Soma lui-même. C'est du moins ainsi que j'entends le vers VI, 20, 8 où Indra est prié de lancer et de faire avancer Tugra[1].

Mais d'ordinaire Tugra garde son caractère de père de Soma, et, c'est le trait qui nous importe ici, de *méchant* père. Aux vers VI, 26, 4 et X, 49, 4 il semble assimilé à un véritable démon qu'Indra soumet à Kutsa dans le second, qu'il frappe en portant secours à Daçadyu, probablement identique à Bhujyu[2], dans le premier. En tout cas Bhujyu est présenté comme la victime de la méchanceté de son père Tugra dans plusieurs des passages où il est secouru par les Açvins. Ceux-ci d'ailleurs, restant dans leur rôle ordinaire, se contentent de sauver la victime sans prendre à partie le bourreau[3]. Le mythe de Bhujyu présente à cet égard une grande analogie avec celui de *R*ijrâçva que nous avons précédemment étudié et avec celui de Rebha dont nous dirons tout à l'heure quelques mots. Il faut seulement remarquer que dans les deux autres le fils est, soit aveuglé, soit retenu dans les eaux, par son père, tandis que Bhujyu est simplement abandonné par Tugra : I, 116, 3, « Tugra, ô Açvins, a abandonné Bhujyu dans le nuage d'eau, comme un mort ses richesses. » Il est vrai que dans ce passage la comparaison donnerait à entendre que Bhujyu n'a pas été abandonné volontairement par Tugra, et il est possible qu'en effet l'idée d'abandon ait eu son origine première dans celle d'une défaite de Tugra[4] qui le contraignait, comme les gardiens avares en général, à se dessaisir du Soma. C'est du reste seulement par une hypothèse de ce genre que notre légende devient assimilable aux autres formes du mythe du

1. Au nom de Tugra le poëte ajoute celui d'Ibha (cf. X, 49, 4, Smadibha) et celui de Vetasu mentionné ailleurs encore en sa compagnie VI, 26, 4; X, 49, 4 (dans le dernier passage au pluriel) et probablement identique à lui comme le donne à penser l'épithète *tûtuji* VI, 20, 8. Ce détail « lance-le, *comme de la mère,* » est caractéristique; il rappelle les formules analogues que nous avons rencontrées pour Bhujyu : « (Du séjour) des pères » I, 119, 4, et « (En l'enlevant) au compagnon d'Indra » IV, 27, 4.

2. Voir plus haut, p. 11, note 2. Ce serait d'ailleurs le seul cas où Indra viendrait au secours du fils de Tugra qui, partout ailleurs, n'a d'autres protecteurs que les Açvins. Aux passages cités dans le texte ajoutez encore I, 112, 6 et 20; X, 40, 7.

3. Sauf peut-être au vers I, 117, 14 : « Vous vous êtes dans vos courses anciennes souvenu (? *punarmanyau*) de Tugra, ô dieux jeunes! vous avez avec des chevaux sombres (*rijra* cf. le nom de *R*ijrâçva) qui sont des oiseaux, tiré Bhujyu de la mer. »

4. Cf. les vers VI, 26, 4 et X, 49, 4, déjà cités où Tugra est frappé ou soumis par Indra.

méchant père. Quoi qu'il en soit, elle a certainement pris un sens différent. Le Soma, abandonné par son gardien, devrait être considéré comme délivré. Par exception, Bhujyu abandonné par son père est au contraire dans la détresse, puisque du sein des eaux où il se trouve plongé, il implore le secours des Açvins I, 117, 15; VIII, 5, 22; cf. I, 180, 5. Il y est dans la détresse I, 182, 7, dans l'angoisse X, 65, 12; il y est chancelant, comme nous l'avons vu plus haut, parce qu'il y est sans appui. L'idée d'abandon au milieu des flots reparaît encore au vers VIII, 5, 22, sans aucune mention du père, et la même idée me paraît suffire pour désigner au vers I, 119, 8, le personnage auquel le poëte fait allusion sans le nommer, et qui ne saurait être que Bhujyu : « Vous êtes allés vers celui qui vous appelait de loin et qui se trouvait dans la détresse par l'abandon de son père. »

Enfin Bhujyu est aussi la victime d'une troupe de méchants qui sont en même temps appelés ses amis[1], et qui, comme son père, l'ont abandonné au milieu de la mer VII, 68, 7. Le poëte passe d'ailleurs immédiatement de la mention des méchants amis à celle de l' « avare, » représentant sans doute Tugra, et paraît demander qu'il sauve lui-même sa victime : « Que l'avare sauve celui qui vous est dévoué.[2] »

Les méchants amis de Bhujyu rappellent d'ailleurs ces amis d'Agni dont il est question au vers V, 12, 5 et qui, de bienveillants qu'ils étaient, sont devenus malveillants. On sait que les mythes d'Agni et de Soma sont ordinairement identiques.

C. — VANDANA ET REBHA

Dans le mythe de Rebha nous rencontrerons, comme dans celui de Bhujyu, un personnage sauvé des eaux par les Açvins. Nous y verrons figurer outre ce personnage en détresse et ses libérateurs, une fois un seul, une autre fois plusieurs personnages méchants, toujours comme dans le mythe de Bhujyu. Rebha d'ailleurs y sera représenté comme la vic-

1. Peut-être ces idées de père et d'amis, appliquées aux gardiens avares du Soma, ont-elles contribué, quand elles n'ont plus été comprises, à la transformation de l'idée d'emprisonnement en celle d'abandon.
2. Il faut évidemment écarter la construction, grammaticalement possible, « l'avare qui vous est dévoué. »

time, non plus seulement de leur abandon, mais bien de leur malveillance active. Nous retrouverons donc les conditions ordinaires dans lesquelles se présente à nous le mythe du méchant père. Il est vrai que le méchant, dans la formule qui ne donne à Rebha qu'un ennemi, ne sera pas expressément appelé le « père ». Mais l'adjectif *aciva* « malveillant » qui l'y désignera paraît un terme en quelque sorte consacré pour le méchant père (I, 117, 17; VI, 44, 22.) Il est, à la vérité, appliqué aussi au méchant Dasyu dont les Açvins annihilent la puissance magique (*mâyâh*, voir section VIII) lorsqu'ils sauvent Atri de la fosse I, 117, 3 ; mais ce passage est précisément un de ceux qui prouvent l'identité essentielle du père et du démon dans les mythes dont nous poursuivons l'étude.

Bien que le méchant père ou plus généralement le méchant et les méchants n'interviennent pas dans les formules relatives à Vandana, je n'ai pas cru pouvoir séparer de Rebha cet autre protégé des Açvins qui paraît être avec lui, comme on va le voir, dans une relation très-étroite.

Le mot *vandana* signifie « qui loue [1] » et était aussi propre à désigner les chantres divins, Agni et Soma, que le chantre mortel lui-même. Les Açvins ont prolongé sa vie, et, alors qu'il était tombé dans la décrépitude, l'ont mis en mouvement comme un char I, 119, 6 et 7 : c'est à peu près la formule ordinaire du rajeunissement [2] accordé à plusieurs favoris des Açvins. Mais le trait caractéristique du mythe de Vandana est le suivant : X, 39, 8 « Vous avez déterré Vandana de la fosse. » Cette fosse rappelle celles où sont tombés et Atri, et Trita. Peut-être faut-il la rapprocher aussi de celle dont il sera question plus loin, et sur laquelle veille Rudra, divinité

1. En dehors de ses emplois comme nom propre, le mot ne se rencontre qu'au neutre dans le sens de « louange » III, 43, 4, qui se retrouve dans les composés *vandana-çrut* I, 55, 7 et *vandane-shthâ* I, 173, 9. Remarquons en passant qu'il a pu se prendre en mauvaise part comme son synonyme *çamsa* dans le sens d'« incantation » et suggérer dès lors l'idée d'un démon VII, 21, 5 ou d'une maladie VII, 50, 2 (cf. encore A. V. VII, 113, 1) sans être en réalité le nom de l'un ni de l'autre. Encore moins un passage unique A. V. VII, 115, 2, où la comparaison peut porter seulement sur l'idee de « monter » d'une part et sur l'idée d'« arbre » de l'autre, permet-il d'imaginer pour un mot d'étymologie aussi claire le sens de « liane » que lui donnent MM. R. et Gr.

2. On remarquera pourtant au vers I, 119, 7, ce trait supplémentaire « Vous engendrez le prêtre en le tirant du champ (céleste), » cf. V, 2, 2 et 3, qui suggère directement l'idée d'Agni.

qui peut passer pour une des formes les plus redoutables du père. La fosse de Rudra est, comme on le verra, le réservoir du Soma céleste.

Le mot *rebha* a à peu près le même sens que *vandana*. Il signifie « chantre » et désigne le prêtre I, 113, 17, ou les prêtres en général I, 163, 12; VII, 63, 3; VIII, 86, 11; X, 87, 13, et particulièrement les *sept* prêtres X, 71, 3. Agni d'ailleurs I, 127, 10 ; VI, 3, 6, et Soma IX, 71, 7, ne sont pas seulement comparés au *rebha*. Ils en prennent directement le nom, le premier au vers VI, 11, 3, le second aux vers IX, 7, 6; 66, 9; 86, 31. Le même mot est aussi comme Vandana, le nom d'un protégé des Açvins que ces dieux délivrent de l'angoisse, I, 119, 6, qu'ils ont relevé alors qu'il était caché et mort X, 39, 9.

Le sauvetage de Vandana et celui de Rebha sont mentionnés parallèlement dans les vers I, 112, 5 et I, 118, 6 ; l'un et l'autre sont « relevés » par les Açvins, et le premier texte nous montre en outre Rebha plongé et retenu dans les eaux. Mais le rapport des deux mythes paraît plus étroit encore dans d'autres formules. Il semble en effet impossible de rapporter à un autre personnage que Rebha, héros du vers précédent, ce que nous lisons au vers I, 117, 5 : « Comme endormi dans le sein de Nirriti (la destruction, cf. X, 39, 9, Rebha mort), pareil au soleil séjournant dans les ténèbres, à un brillant bijou d'or enfoui, vous l'avez déterré, ô puissants Açvins, afin de le faire briller *pour Vandana*. » Quoi qu'il en soit, Vandana que nous avons vu plus haut déterré lui-même est ici celui pour qui les Açvins déterrent un personnage qui peut, selon toute vraisemblance, être non-seulement comparé comme le fait le poëte, mais identifié au soleil. Rien ne saurait être plus significatif que ce passage dont il faut encore rapprocher le suivant : I, 116, 11 « Vous avez déterré comme un trésor caché pour Vandana [1]. » L'un et l'autre nous montrent comment un même personnage mythologique peut représenter tour à tour le don, et le donataire, soit, le soleil et le prêtre pour lequel il brille. L'idée intermédiaire est celle d'Agni ou de Soma identifié, tantôt au prêtre, tantôt au soleil ou à l'éclair.

1. J'omets le mot *darçatâd* que je considère comme une fausse leçon à remplacer par *darçatam*, cf. I. 117, 5. Sinon, il désignerait peut-être le foyer de lumière d'où sort le soleil (l'aurore.)

Restent à citer[1] les deux textes qui rattachent le mythe de Rebha à la série de ceux où figure le méchant père :

I. 116, 24. « Rébha après être resté dix nuits et neuf jours plongé et dissous[2] dans les eaux dont le méchant l'avait recouvert après l'avoir frappé, en a été tiré par vous, comme le Soma avec une cuiller. »

I, 117, 4. « Le *r*ishi Rebha, pareil à un cheval, caché par les méchants dans les eaux, ô héros ! ô mâles ! vous le reformez par votre puissance, lui qui était dissous ; vos œuvres anciennes ne vieillissent pas (vous les renouvelez toujours). »

On remarquera que tous les traits de ces descriptions annoncent un personnage mythologique, et conviennent particulièrement au Soma céleste.

SECTION III

AJA EKAPÂD

L'interprétation du nom d'Aja Ekapâd dans les dictionnaires de MM. Roth et Grassmann, nous offre un exemple curieux d'un des genres d'expédients par lesquels ces interprètes tentent souvent d'échapper à la nécessité d'admettre un trop haut degré de raffinement dans les conceptions mythologiques du *R*ig-Veda. Celui dont ils ont usé ici est l'hypothèse d'un homonyme.

Nous avons déjà dans la langue védique deux mots *aja*, dont l'un signifie « bouc » et au féminin « chèvre, » tandis que l'autre signifie « qui n'est pas né, » *a-ja*, dans le sens de « qui n'a point eu de parents. » MM. Roth et Grassmann supposent un troisième *aja* dont le sens serait « celui qui pousse » (de la racine *aj*). Notre personnage aurait donc été nommé « celui qui pousse et qui n'a qu'un pied. » Il représenterait un génie de l'orage, apparemment comme « pous-

1. Si le mot *rebha* doit être pris comme nom propre au vers X, 87, 12, on peut comprendre qu'Agni rend la vue à Rebha comme ailleurs les Açvins la rendent à Ka*n*va et à d'autres. L'œil avec lequel Agni voit les démons est d'ailleurs le soleil, et il le rend à Rebha, c'est-à-dire au soleil aveugle pendant la nuit.

2. Cf. la durée équivalente de l'opération du sauvetage de Bhujyu, trois jours et trois nuits, p. 11, note 2.

3. Le préfixe *vi* ne permet guère de donner d'autre sens à *vipruta*, surtout dans le vers I, 117, 4, où il est opposé à *sam rinthah*.

sant » les nuages, et en effet il est invoqué en même temps que les eaux et le tonnerre X, 65, 13 (cf. 66, 11 et VI, 50, 14; VII, 35, 13). Mais ce n'est pas là un détail caractéristique, la plupart des dieux védiques jouant également un rôle dans l'orage. Quant au pied unique, on ne nous en donne pas l'explication.

L'existence d'un mot *aja* signifiant « celui qui pousse » peut au premier abord sembler prouvée par la formule *apâm aja*h appliquée à Indra dans un vers (III, 45, 2) où il est appelé en même temps celui qui détruit V*r*itra, qui brise Vala, qui fend les forteresses, etc. Je ne répondrais pas qu'en effet les *r*ishis, grands faiseurs de jeux de mots et d'étymologies (c'est pour eux la même chose), n'aient pu songer dans un pareil contexte à interpréter cette formule, comme le font mes adversaires, dans le sens de « celui qui pousse les eaux.» Mais je ne vois aucune difficulté à admettre qu'elle ait signifié primitivement « le non né des eaux » et désigné celui qui séjourne dans les eaux, mais qui n'a point eu de parents, par opposition au « fils des eaux, » par exemple à Viçvakarman, qui d'après le vers X, 82, 6, est à la fois porté par les eaux dont il est le premier-né, et « adapté » c'est-à-dire attaché au nombril du non né, lequel est, par cette image bizarre, mais familière aux *r*ishis, représenté comme son principe. Quant au fait, en apparence contraire à ma thèse, de l'application d'une pareille formule à Indra, j'y reviendrai tout à l'heure.

Dans le même vers X, 82, 6, il est dit que tous les mondes ou tous les êtres reposent sur ce non né, ou peut-être sur le premier-né des eaux, ce qui reviendrait d'ailleurs au même, puisque celui-ci repose à son tour sur le non né. Or, dans les trois autres passages où MM. Roth et Grassmann acceptent pour le mot *aja* le sens de « non né, » le personnage ainsi désigné est également présenté comme supportant les mondes. Ce qui montre que telle est bien en effet sa fonction propre, c'est qu'elle lui est attribuée dans deux formules où il ne figure que comme terme de comparaison ; Agni a soutenu la terre comme le non né I, 67, 5, et c'est aussi comme le non né que Varu*n*a a soutenu le ciel, qu'il a soutenu les deux mondes avec un étai, en les séparant l'un de l'autre VIII, 41, 10. Dans ce second texte, on peut même être tenté de substituer à la traduction « comme le non né » cette autre interprétation « en qualité de non né. » La dernière est assez

naturellement suggérée par la comparaison d'un quatrième texte où il est dit d'un personnage, non autrement désigné, qu'il a étayé en les séparant ces six mondes sous la forme du non né I, 164, 6.

En complétant cette nouvelle citation, nous allons rencontrer un autre trait de la plus haute importance pour la solution de la question qui nous occupe, à savoir la signification du nom d'Aja Ekapâd. Le vers auquel je l'emprunte commence ainsi : « Ignorant, j'interroge ici les savants, pour savoir, moi qui ne sais pas. » Puis après le passage cité « Celui qui a étayé en les séparant ces six mondes sous la forme du non né, » nous rencontrons cette question : « Est-ce qu'il (a étayé) aussi l'unique ? » Ce qu'il faut entendre par « l'unique » est suffisamment indiqué par le commencement du vers suivant : « Qu'il parle ici, celui qui la connaît, la place cachée de ce bel oiseau ? » Il s'agit du septième monde, du monde invisible, identique en effet à la place cachée de l'oiseau (Agni ou Soma) ou de la vache. C'est encore lui qui est opposé pareillement aux six mondes dans la conclusion de l'hymne X, 14 à Yama (vers 16). Mais il y a mieux. Le vers VIII, 41, 9, qui précède immédiatement celui où Varu*n*a est comparé ou assimilé au non né en tant que soutenant les mondes, énumère trois terres, trois séjours supérieurs, et enfin la demeure inébranlable de Varu*n*a, en ajoutant que ce dieu « règne sur les sept. » Ici nous avons la désignation exacte des six mondes, comme plus haut nous avions celle du monde « unique » ou plutôt isolé.

Venons-en maintenant à Aja Ekapâd. Au vers X, 65, 13, son nom est suivi de la locution *divo dharta* « qui soutient le ciel, » et bien que dans ce texte, qui n'est qu'une énumération de différents êtres ou objets divins, elle pût en être détachée, l'attribution de la fonction qu'elle exprime au personnage désigné par l'appellation de non né, dans les quatre passages où le sens du mot *aja* n'est pas contesté, doit nous disposer à croire que le rapprochement n'est pas ici purement accidentel. D'ailleurs il est dit expressément dans l'Atharva-Veda, au vers XIII, 1, 6, qu'Aja Ekapâda (c'est le nom qu'il porte dans ce passage) a consolidé les deux mondes. Ce serait une première objection contre l'interprétation de MM. Roth et Grassmann.

Mais l'argument décisif en faveur de l'identification d'Aja Ekapâd et du « non né, » c'est cette épithète « à un seul

pied » qui trouve tout naturellement son explication dans les deux passages où la mention du « non né » a été rapprochée de celle du monde unique ou isolé opposé aux six autres mondes. En effet, le nombre des pieds, et plus généralement des membres d'un être mythologique, correspond ordinairement à celui des mondes où il est à la fois ou successivement présent. C'est ainsi que le taureau dont il est question au vers IV, 58, 3, a trois pieds en même temps que deux têtes, sept mains et quatre cornes, parce qu'il est omniprésent, présent dans les trois, dans les deux, dans les sept mondes, selon le mode de division de l'univers qu'on a en vue, et aux quatre points cardinaux. Les quatre pieds du Purusha sont expressément placés, l'un sur la terre où il représente tous les êtres, les trois autres dans le ciel où ils correspondent aux trois cieux X, 90, 3 et 4.

Aja Ekapàd est donc le « non né qui n'a qu'un pied, » c'est-à-dire « qui habite le monde unique, isolé, le lieu du mystère, » par opposition au dieu qui se manifeste dans les différents mondes, à Agni ou Soma sous ses diverses formes visibles. Sous le simple nom d'Aja « non né », nous avons vu qu'il porte sur son nombril le premier-né des eaux, ce qui revient à dire qu'il est son père. Il peut donc passer pour l'une de ces formes multiples du père dont nous avons entrepris l'étude [1].

A la vérité, nous ne voyons pas qu'il ait existé de rapports hostiles entre lui et quelqu'une des formes du fils. Mais les textes qui font mention de lui sont bien peu nombreux, et les seuls que nous n'ayons pas encore cités, et où il figure avec son nom complet d'Aja Ekapàd, sont de simples énumérations d'êtres ou d'objets divins II, 31, 6; VI, 50, 14; VII, 35, 13; X, 64, 4; 66, 11. Cependant il est encore deux faits dont nous devons tenir compte.

Signalons d'abord l'emploi du pluriel du mot *aja* au vers 19 de l'hymne VII, 18. Il y désigne un peuple selon MM. Roth et Grassmann. Mais dans ce morceau prétendu historique, les faits réels sont indiqués tout au plus par voie d'allusions, en ce sens que des formules, en tout cas mythologiques, leur auraient été appliquées et en seraient devenues l'expression figurée. Au vers 19 en particulier, la « fente » (*bheda*) et les « foreurs » (*tritsu*) qui aident

1. Cf. T. Br. III, 1, 2, 10.

Indra, sont des détails qui suggèrent inévitablement l'idée de l'assaut donné par ce dieu à l'étable ou à la caverne céleste. Quant aux « têtes de chevaux » qui lui sont apportées comme tribut, elles rappellent immédiatement la tête de cheval, identique au Soma céleste, qui figure dans le mythe des Açvins et de Dadhyanc, et qu'Indra a trouvée chez l'archer I, 84, 14, c'est-à-dire chez un gardien céleste du Soma, dont l'attitude, comme nous le verrons plus loin, est souvent hostile. Ici, il ne s'agit que d'ennemis soumis, mais toujours en définitive d'ennemis. Les tributaires d'Indra reçoivent, outre les noms de Çigrus et de Yakshus celui d'Ajas. Je n'insiste pas sur le mot Çigru, quoique l'emploi de la racine *çinj* au vers I, 164, 29, suggère aussi pour lui la possibilité d'une interprétation mythologique. Mais le nom de *yakshu* ne peut être rapproché que de celui de *yaksha*, désignant des démons que l'épithète *yakshin*, donnée à Varuna VII, 88, 6, nous montre soumis à ce dieu.

Il est naturel de supposer un rapport analogue entre les Ajas et le « non né » auquel Varuna est, ainsi que nous l'avons vu, comparé ou assimilé. Nous aurions donc ici une trace du caractère équivoque qui aurait été attribué à ce personnage comme à la plupart des autres formes du père. Enfin, l'attribution à Indra du nom d'Aja des eaux que j'ai signalée en commençant, serait un premier exemple du fait que nous aurons à constater plus loin, à savoir l'usurpation par le dieu guerrier des titres, et même du nom, des dieux souverains qu'il a vaincus, ou du moins réduits à reconnaître sa suprématie.

Un autre indice du caractère équivoque d'Aja Ekapâd peut être cherché dans le rapprochement qui est fait de son nom et de celui d'Ahi Budhnya, dans cinq des six passages où il se rencontre sous cette forme complète, et qui sont précisément les cinq derniers cités.

Ce n'est pas que ce nouveau personnage, qu'on rencontre encore dans d'autres énumérations I, 186, 5; IV, 55, 6; 49, 14; VII, 38, 5; X, 92, 12, et dont le nom est en quelque sorte commenté aux vers X, 93, 5 (Ahi Budhnya dans les fonds, *budhneshu*), et VII, 34, 16, cf. 17 (Ahi Budhnya né des eaux, au fond *budhne* des rivières); ce n'est pas, dis-je, que ce « serpent habitant le fond (du ciel) » affecte, dans les passages où il est invoqué comme une divinité, un caractère particulièrement malveillant. Car

la formule de déprécation répétée aux vers V, 41, 16 et VII, 34, 17 : « Qu'Ahi Budhnya ne nous fasse pas éprouver de dommage, » est trop banale pour être bien significative. Mais il faut rappeler qu'Ahi est en outre le nom du serpent voleur des eaux, et bien qu'il puisse encore désigner Agni ou Soma auxquels les démons du reste sont aussi assimilés, la désignation par le même nom d'un démon combattu par Indra et d'un dieu invoqué dans plusieurs passages des hymnes, paraît suffire pour imprimer à ce dernier un caractère équivoque. Ce serait une nouvelle raison d'attribuer le même caractère à Aja Ekapâd, presque toujours nommé avec lui.

SECTION IV

PARJANYA

Parjanya est incontestablement dans la mythologie védique l'une des formes du dieu père. Tel serait, si le caractère commun de divinité de l'orage avait, pour le rapprochement de deux personnages mythologiques, autant d'importance que lui en accordent certains interprètes, le fondement essentiel de la différence qui subsiste en tout cas, ainsi que l'a reconnu M. Bühler, (*Orient und Occident*, I, p. 229), entre lui et Indra.

L'auteur du vers V, 83, 6 l'appelle « notre père Asura. » Il est particulièrement le père de Soma représenté au vers IX, 82, 3 comme le taureau ailé qui a fixé son séjour terrestre sur les montagnes. La même idée est exprimée en d'autres termes aux vers V, 83, 1 ; VII, 101, 1, portant que le taureau (Parjanya) dépose sa semence dans les plantes où elle devient un fœtus, qu'il fait un veau qui est le fœtus des plantes (cf. VII, 102, 2). Il n'y a pas de raison d'interpréter autrement le vers V, 83, 7 où il est dit simplement que Parjanya forme un fœtus. On peut croire aussi qu'en parlant des plantes qui sont sous la loi V, 83, 5, qu'il engendre *ibid.* 10, qui s'élèvent lorsqu'il verse sa semence sur la terre *ibid*, 4, qu'il fait croître, VII, 101, 2, cf. 5, les poëtes ont surtout en vue celles d'où l'on tire, soit le Soma, soit le feu auquel le Soma est identique dans le ciel. La flèche divine appelée au vers VI, 75, 15 la « semence de Parjanya » n'est autre que le Soma identifié à l'éclair. Si Parjanya n'est pas nommé ex-

pressément le père d'Agni comme de Soma, sa qualité de père (*littéralement* « formant un fœtus ») est du moins relevée dans un passage où il est invoqué avec lui, VI, 52, 16.

Le père est souvent considéré comme hermaphrodite. Ce trait ne manque pas non plus au mythe de Parjanya. Au vers 1 de l'hymne VII, 101, la mamelle répandant une douce liqueur et traite par les « trois paroles » est évidemment celle de ce dieu, du taureau dont le veau, d'après le second hémistiche du même vers, est le fœtus des plantes. Cette interprétation est mise hors de doute par le vers 3 du même hymne. A la vérité nous y trouvons mentionnée la mère en même temps que le père, mais c'est certainement de celui-ci qu'il est dit au premier pâda: « Tantôt il est stérile (féminin), tantôt il enfante. » La preuve en est dans le second pâda où est employé le pronom masculin : « Il fait de son corps tout ce qu'il veut, » et dans le troisième, c'est-à-dire dans celui même où est nommée la mère : « La mère reçoit le lait du père [1]. » Bien entendu le lait du père est ce qui dans d'autres textes est plus naturellement nommé sa semence. Mais il n'en reste pas moins ce fait que le père, que Parjanya, est dans le passage en question assimilé à une femelle, si bizarre que soit cette assimilation introduite précisément dans la description de ses rapports avec la mère.

Une telle conception n'est d'ailleurs pas isolée dans la mythologie védique. On sait que le ciel et la terre, père et mère de toutes choses, sont souvent considérés comme deux femelles. Or la mère, dans le texte en question, paraît représenter la terre que Parjanya arrose de sa semence V, 83, 4. Quant à Parjanya, si l'on ne peut dire qu'il représente à proprement parler le ciel, quoique la conception du personnage, dans tout son développement mythologique, s'étende certainement au delà de la notion étroite du nuage, suggérée, comme nous allons le voir, par son nom, il a très-bien pu,

1. La fin du vers « C'est par là que croît le père et que croît le fils » fait sans doute allusion dans sa première partie à l'action exercée sur le père par le Soma qu'il a fait couler sur la terre et que la terre lui renvoie. Cf. I, 164, 51, cité plus bas dans le texte; cf. aussi *ibid.* 8 et encore VII, 102, 3. Il est possible enfin qu'au vers VIII, 6, 1, lors même que le mot *vatsa* désignerait un sacrificateur, et que le mot *parjanya* devrait être pris dans le sens de nuage, le poëte ait en même temps en vue ce sens : « Indra est grand, lui qui, comme Parjanya répandant la pluie, a été fortifié par l'hymne de louange du veau (Soma ou Agni.) »

sous cette forme particulière du nuage, prendre tour à tour les deux sexes aussi bien que le ciel lui-même.

Le sens que j'attribue avec tous les interprètes au mot *parjanya* est établi par un assez grand nombre de textes, et en premier lieu par le vers I, 164, 51 où il est employé au pluriel : « Ce même liquide monte et descend de jour en jour, les nuages vivifient la terre, et les feux vivifient le ciel [1]. » D'autres passages où le mot est au singulier, sans exclure l'allusion au dieu Parjanya, reçoivent leur interprétation la plus simple si l'on s'en tient à l'idée de nuage. C'est ainsi qu'un poëte prie Brihaspati de faire pleuvoir le nuage X, 98, 1, Agni de faire avancer le nuage chargé de pluie *ibid.* 8 ; que les Maruts sont représentés répandant le nuage appelé en même temps la cuve, ou la tonne du ciel, V, 53, 6, faisant l'obcurité, même pendant le jour, avec le nuage « porteur d'eau » I, 38, 9 ; que Soma est comparé au nuage chargé de pluie IX, 2, 9, les Somas aux pluies du nuage, IX,22, 2. Le nuage est dans ces textes considéré avant tout comme donnant la pluie (cf. encoreVIII, 6, 1 et 21, 18). Il est conçu comme retentissant du bruit du tonnerre dans l'épithète *parjanya-krandya* « résonnant comme le nuage » appliquée à Agni, ou à la force d'Agni, VIII, 91, 5 (cf. I, 38, 14). Soma, fils de Parjanya, est dans un langage plus directement naturaliste appelé « le taureau qui a grandi dans le nuage » *parjanyavriddha*, IX, 113, 3.

Dans les hymnes et dans les vers isolés où le nuage est personnifié et invoqué sous le nom de Parjanya, le dieu retient ordinairement les attributs qui appartenaient au phénomène. En tant que « père Asura » il est représenté versant les eaux V, 83, 6. Il reçoit l'épithète *jîradânu* « aux gouttes rapides » *ibid*, 1, et est prié de donner à boire aux vaches X, 169, 2 cf. V, 83, 8. On lui demande la pluie VII, 101, 5, et on le prie de la retenir après l'avoir lâchée, V, 83, 10.

Dans une phrase où il figure au vocatif [2], il est dit que les gouttes savoureuses coulent V, 63, 4. Aux textes déjà cités sur ses rapports avec les plantes, il faut ajouter ceux où il est invoqué avec elles, VI, 52, 6, où il figure parmi les divinités de l'agriculture, IV, 57, 8, où il est rapproché du

1. Les nuages versent la pluie sur la terre et les feux portent au ciel le Soma du sacrifice assimilé à la pluie.

2. S'il ne faut pas, avec une légère modification du texte, traduire « les gouttes de Parjanya » ou « du nuage. »

dieu nommé « le maître du champ » VII, 35, 10, où ses suppliants souhaitent qu'il recherche leur pâturage, VII, 102, 1. Des allusions fréquentes au bruit de la foudre, dans les hymnes ou les vers qui lui sont adressés, rappellent également le nuage. Parjanya tonne V, 83, 2 et 7, cf. 6, mugit *ibid.* 1. D'ailleurs comme l'hymne terrestre est assimilé au nuage tonnant 1, 38, 14, de même le bruit que fait Parjanya est une parole V, 63, 6, une prière qu'il trouve pour les créatures V, 83, 10, c'est-à-dire qui sert de prototype à la prière terrestre. C'est ainsi que la parole des sacrificateurs célestes que l'hymne VII, 103 assimile à des grenouilles, reçoit l'épithète *parjanya-jinvita* « excitée par Parjanya » (vers 1). Le trait dont il est armé, V, 83, 2, ne peut être que l'éclair. Et en effet, quand il verse sa semence sur la terre, les éclairs « volent » et les vents soufflent, V, 83, 4. Il forme d'ailleurs avec Vâta, le vent, un couple célébré aux vers VI, 49, 6; 50, 12; X, 65, 9; 66, 10, comme faisant couler les eaux.

Cependant Parjanya n'est pas toujours simplement le nuage personnifié. Il est même expressément distingué du nuage au vers 3 de l'hymne V, 83, qui le représente faisant apparaître les messagers pluvieux (les nuages), qu'il fouette comme un cocher ses chevaux, puis, en propres termes, faisant pleuvoir le nuage au bruit des rugissements du lion. Les vers 7 et 8 du même hymne nous le montrent « volant » sur un char plein d'eau, puis encore ouvrant, renversant, faisant couler une outre. Le char et l'outre sont toujours le nuage, et Parjanya, distingué du phénomène, n'est plus que le dieu qui y préside.

Ce n'est là encore qu'une transformation du mythe analogue à celle qu'on peut observer sur la plupart des personnages divins qui portent le nom d'un corps ou d'un phénomène naturel. Mais il est au moins un passage où la notion purement naturaliste du nuage, et la conception voisine d'une divinité qui y préside, sont l'une et l'autre insuffisantes pour rendre compte des termes dans lesquels Parjanya est célébré. Je veux parler du vers VII, 101, 4, d'après lequel il embrasse tous les êtres ou tous les mondes, les trois cieux, les eaux qui coulent triplement, les trois tonnes qui débordent de liqueur. Ici il reçoit les attributs d'un dieu omniprésent tel qu'Agni, ou Soma son fils. C'est un des nombreux exemples où l'on voit le père, tout en restant distingué du fils comme le producteur du produit, lui emprunter néanmoins ses attributs

L'assimilation va même jusqu'à faire donner à Parjanya le nom de « fils » du ciel VII, 102, 1. A la lumière du vers VII, 101, 4, différents traits du même hymne tels que « Il est le mâle qui féconde toutes les femelles » (6, cf. VII, 102, 2 et 35, 10), « En lui est l'âme du monde mobile et immobile » (*ibid.*), « Il commande au monde entier » (2), s'éclairent d'un jour nouveau et prennent un sens panthéistique. Il n'est pas jusqu'à la triple protection, et surtout à la triple lumière qu'on lui demande (2), qui ne semble faire allusion à la division ternaire du monde, aussi bien que les trois paroles dont il est question au vers 1.

Parjanya est en somme une forme de dieu père trop importante pour que nous ayons pu songer à la passer sous silence. L'étude que nous lui avons consacrée a d'ailleurs son intérêt propre dans l'ensemble de notre exposition en ce qu'elle nous montre dans ce personnage, en dépit de son identité primitive avec le nuage, clairement indiquée par son nom même, des attributs qu'il a empruntés à la notion du fils, c'est-à-dire d'Agni ou de Soma manifesté dans les différents mondes.

En revanche, les derniers traits qu'il nous reste à relever ne contribueront que dans une faible mesure à compléter la figure du père envisagée sous l'aspect qui nous intéresse le plus, parce qu'il a été jusqu'à présent le moins observé, je veux dire sous l'aspect malveillant. Ils semblent d'ailleurs avoir déjà la portée morale de ceux auxquels nous devons consacrer le chapitre II.

Parjanya, sous la loi duquel la terre tremble, V, 83, 5, qui brise les arbres et tue les Rakshas, *ibid.* 2, qui tue les méchants en rendant le son du tonnerre *ibid.* 9, terrifie tous les êtres à ce point que l'innocent même fuit devant lui alors qu'il frappe les méchants *ibid.* 2.

Ajoutons que le nom d'Asura, que nous avons vu appliqué à Parjanya, V, 83, 6, et qui paraît le désigner encore au vers 3 de l'hymne V, 63 à Mitra et Varuna : « Vous faites pleuvoir le ciel par l'opération de l'Asura » cf. 4, et par suite aussi au vers 7 du même hymne (cf. encore X, 177, 1), peut emporter avec soi une équivoque, ainsi qu'on le verra dans la section VIII, puisqu'il est devenu plus tard, et tend déjà à devenir dans le Rig-Veda, le nom de génies malfaisants. Le mot *mâyâ* désignant dans la même locution la « puissance » de l'Asura est aussi, comme nous le prouverons, un de ceux

qui tendent à prendre, et même qui ont pris déjà dans la majorité des cas, un sens défavorable.

Enfin, le rôle attribué aux Maruts dans des formules où figure le mot *parjanya*, soit qu'il y désigne le nuage dont ils répandent les eaux, I, 38, 9 ; V, 53, 6, ou le dieu Parjanya élevant la voix quand ils se revêtent des nuages, V, 63, 6, et répandant les eaux quand ils font couler les « gouttes » du cheval mâle qui n'est autre que Parjanya lui-même, V, 83, 6, ces relations, dis-je, entre les Maruts et Parjanya, forme du dieu père, suggèrent assez naturellement un rapprochement de celui-ci et de Rudra, père des Maruts, dont nous constaterons bientôt le caractère redoutable.

SECTION V

LES ARCHERS

A. — KRIÇANU

Le mythe de la descente du Soma céleste apporté par un aigle qui n'est autre originairement que le Soma lui-même, appartient par un de ses détails à notre sujet. Je veux parler de l'archer qui lance une flèche à l'aigle au moment où celui-ci dérobe la liqueur sacrée. Cet archer, nommé K*r*içânu aux vers IV, 27, 3 et IX, 77, 2, est invoqué au vers X, 64, 8 comme un personnage divin. C'est aussi sans doute par l'attribution du caractère divin à K*r*içânu qu'il faut expliquer cette formule d'un hymne aux Açvins : « Vous honorez K*r*içânu alors qu'il lance sa flèche » I, 112, 21. Le couple des divinités bienfaisantes par excellence ne rend évidemment cet hommage au méchant archer que pour tâcher de détourner ses coups, peut-être pour y soustraire l'oiseau Soma, ce qui rattacherait le trait en question au mythe étudié plus haut sous les noms de *R*ijrâçva, de Bhujyu, de Rebha.

Il semble même qu'au vers I, 71, 5, où le fugitif paraît d'ailleurs être Agni qui, en tant que feu céleste, est au fond identique à Soma, l'archer qui le vise, et qui n'est ici plus spécialement désigné par aucun nom propre, n'est pas distingué du père nommé dans le même vers, lequel est en cette occasion identifié purement et simplement au ciel.

En tout cas, l'auteur du vers X, 64, 8 déjà cité, invoque

avec Kriçânu deux autres archers dont il ne diffère sans doute pas essentiellement à l'origine. Je n'ai rien à dire de Tishya dont le nom ne se retrouve qu'une seule autre fois dans le Rig-Veda, si ce n'est que son identification avec une constellation doit être vraisemblablement rapportée à la formation mythologique secondaire qui a transporté dans le ciel nocturne différents héros de la mythologie solaire ou météorologique primitive, et avant tous les autres Soma lui-même sous la forme de la lune. Remarquons cependant que la formule du vers V, 54, 13 « Une richesse qui ne s'éloigne pas (de nous) comme Tishya ne s'éloigne pas du ciel » s'expliquerait bien par le mythe du père ou du gardien avare du Soma, qui reste dans le ciel, tandis que le fils en sort pour se livrer aux hommes. Quant au troisième archer, c'est un personnage dont l'importance dans la mythologie védique est tout autre que celle de Tishya, et même de Kriçânu. Rudra, auquel nous allons consacrer la seconde et la plus considérable partie de cette section, est une des formes les plus intéressantes du père céleste.

Pour en finir avec Kriçânu, disons encore que sa flèche, écartée au vers I, 155, 2 par deux divinités essentiellement propices, Indra et Vishnu, était dirigée contre le mortel. C'est, comme on va le voir, un trait de ressemblance de plus entre le mythe de Kriçânu et celui de Rudra.

B. — RUDRA

Nous avons vu Rudra invoqué dans un même vers (X, 64, 8) avec Kriçânu et Tishya, et les trois personnages désignés sous la dénomination commune d'archers, *astrin*. L'arc et les flèches sont en effet les attributs essentiels de Rudra comme le montrent les vers II, 33, 10; V, 42, 11; VII, 46, 1; X, 125, 6[1]. C'est sans doute lui qui est désigné au vers VI, 20, 9 sous le nom d'archer : « (Indra) est monté sur ses chevaux comme l'archer sur le *garta* ; » il reçoit en effet au vers II, 33, 11 l'épithète *gartasad* « siégeant sur le *garta*. » Ce mot *garta* pour lequel MM. Roth et Grassmann ont adopté les sens de « trône » et de « siége de char, » paraît désigner l'es-

1. Dans le dernier passage son arc est tendu par la parole.

pace compris entre le ciel et la terre, en tant que récipient du Soma, de la liqueur céleste appelée au vers V, 62, 7 *adhigartya,* littéralement « placée dans la fosse. » La justification de cette interprétation sera mieux à sa place dans la section IX où nous aurons à parler du *garta* de Mitra et Varuna. Mais on voit dès maintenant qu'elle a l'avantage de compléter la ressemblance de Rudra avec Kriçânu. Comme ce dernier, le personnage divin dont nous entreprenons l'étude aurait été, non-seulement un archer, mais un archer gardien du Soma.

Un autre trait du mythe de Rudra paraît s'expliquer par la même conception, je veux parler du rôle qu'il joue comme médecin divin. Il est en effet « le plus médecin des médecins » II, 33, 4. On lui demande les remèdes II, 33, 12, il en est le maître V, 42, 11, il les porte dans sa main I, 114, 5. On le prie d'être favorable « aux bipèdes et aux quadrupèdes » pour que tout soit dans le village « gras et exempt de maladies » I, 114, 1. « Puissé-je, » lui dit l'auteur du vers II, 33, 2, « par les remèdes très-bienfaisants que tu donnes, ô Rudra, atteindre cent hivers ! Eloigne de nous la haine, l'angoisse ; disperse au loin les maladies. » L'épithète *jalâshabheshaja* « qui a des remèdes adoucissants » lui est appliquée au vers I, 43, 4 et le désigne au vers 5 de cet hymne VIII, 29 où les différents dieux védiques sont successivement caractérisés sans être nommés. Il reçoit lui-même l'épithète *jalâsha* « adoucissant » donnée à ses remèdes, VII, 35, 6. Or, le remède par excellence est le Soma, le breuvage d'immortalité. On peut donc croire que Rudra n'est le meilleur des médecins que parce qu'il dispose en maître du Soma céleste. En fait, le nom de Soma est associé au sien dans l'hymne VI, 74, où le poëte prie le couple divin d'être favorable « aux bipèdes et aux quadrupèdes » (1), d'éloigner la maladie (2), de donner tous les remèdes (3)[1].

La double qualité d'archer et de médecin caractérise assez bien la personne mythologique de Rudra. La preuve en est au vers VIII, 29, 5, déjà cité, qui le représente portant à la main une arme acérée, en même temps qu'il lui attribue les remèdes adoucissants. Mais pour assigner à Rudra sa vraie place dans la religion védique, on doit tenir compte avant tout

1. Cf. l'hymne I. 43, dont la première partie est consacrée à Rudra, et la seconde à Soma.

de la terreur qu'il inspire à ses suppliants. Il est permis de dire, à un certain point de vue, que le trait, la flèche, et plus généralement l'arme de Rudra est identique à la foudre d'Indra. Le premier de ces dieux reçoit en effet comme le second l'épithète *vajrabâhu* « qui porte dans ses bras la foudre » II, 33, 3. Mais ce qui se confond dans une interprétation exclusivement naturaliste est souvent susceptible de distinction dans l'ordre, beaucoup plus intéressant, des idées religieuses. Il est évident que la flèche de Rudra représente l'éclair aussi bien que la foudre d'Indra. On en pourrait dire autant de la plupart des armes divines. Mais entre celle de Rudra et celle d'Indra, la différence essentielle est que la première n'est pas comme la seconde dirigée contre des démons voleurs des eaux ou de la lumière, ou plus généralement contre les ennemis du sacrificateur, qu'au contraire c'est souvent le sacrificateur lui-même qu'elle menace dans sa personne ou dans ses biens. Rudra, en un mot, n'est pas comme Indra une divinité exclusivement bienveillante pour ceux qui l'honorent. Il frappe comme il guérit, et les maux qu'il répare sont ceux qu'il a lui-même causés. On lui donne au vers IV, 3, 6, la qualification de « tueur d'hommes, » on le compare au vers II, 33, 11 à un animal terrible, et s'il est le médecin des troupeaux, il en est aussi le destructeur, comme le prouve le vers VI, 28, 7 adressé aux vaches : « Que le trait de Rudra vous épargne! » Je réserve pour les citer au chapitre II, où je traiterai des relations des dieux souverains et des dieux pères avec leurs suppliants, les formules de déprécation qui constituent une bonne part des trois hymnes adressés en entier à Rudra. Elles restent cependant pour nous l'indice le plus clair du rôle attribué primitivement à ce dieu dans les phénomènes naturels. Son action a dû y être considérée quelquefois comme malfaisante aussi bien que celle qu'il exerce actuellement sur la vie des hommes. Gardien du Soma, il a dû en être le gardien avare. Ainsi se complète la ressemblance déjà signalée entre Rudra et Kriçânu.

L'écoulement du Soma céleste étant lié à celui des eaux, on peut s'attendre à voir aussi ces eaux, tantôt lâchées, tantôt retenues par Rudra. Or, si d'après le vers X, 92, 5, c'est en effet par lui que coulent les rivières, d'autre part, l'épithète *virudra* donnée à l'écoulement *prasravana* dont il est question au vers I, 180, 8, paraît indiquer

que cet écoulement a lieu contrairement à la volonté de Rudra.

Nous avons fait remarquer, dans la première partie de cette section, que l'archer jouant au vers I, 71, 5 un rôle analogue à celui qui est attribué à Kriçânu, ne paraît pas distingué du père mentionné dans le même vers. Or Rudra est incontestablement une forme du père céleste. Il reçoit au vers VI, 49, 10 le titre de « père du monde. » Mais ordinairement sa paternité est plus étroitement définie, et on lui donne pour fils les Maruts, appelés de son nom Rudras et aussi Rudriyas. Plusieurs passages le nomment expressément leur père I, 114, 6 et 9 ; II, 33, 1, ou nomment ceux-ci ses fils I, 64, 12 ; 85, 1 ; V, 42, 15 ; VI, 50, 4 ; 66, 11 ; VIII, 20, 17, ou encore les désignent par les expressions suivantes : « Maruts de Rudra » V, 59, 8, « mâles de Rudra » I, 64, 2 ; VII, 56, 1, « dont la naissance est inconnue, » (*ibid* 2), « donneurs (fils libéraux) de Rudra » VII, 58, 5.

Au vers I, 71, 5, le père qui paraît identifié au méchant archer, reçoit, comme je l'ai dit en citant ce passage pour la première fois, le nom de ciel. Or les Maruts sont aussi appelés les fils du ciel X, 77, 2, les héros du ciel I, 64, 4; V, 54, 10, (cf. II, 36, 2, cf. aussi *svarnarah* V, 54, 10), les mâles du ciel III, 54, 13 ; V, 59, 6, et dans l'un des passages où ils sont appelés les mâles de Rudra, il est dit également qu'ils sont nés du ciel I, 64, 2. On pourrait être tenté de conclure de là que le personnage mythologique de Rudra représente purement et simplement le ciel considéré comme père.

Cependant Rudra est expressément distingué du ciel, non-seulement dans l'énumération du vers I, 129, 3, mais ce qui est plus caractéristique, dans l'expression « Asura du ciel » qui le désigne au vers 6 de l'hymne II, 1, où Agni lui est d'ailleurs identifié comme il l'est successivement dans le même hymne à tous les autres dieux, et au vers V, 41, 3 (cf. 2). Cette expression se retrouve aux vers I, 122, 1 ; VIII, 20, 17 ; X, 92, 6, où les deux mots étant au génitif dans la formule « fils » ou « aigles de l'Asura du ciel » ou « de Rudra, l'Asura du ciel, » on aurait pu être tenté de traduire « du ciel Asura » (cf. I, 131, 1), si l'exemple des vers II, 1, 6 et V, 41, 3 où le mot ciel est seul au génitif ne mettait notre interprétation hors de doute. Rudra reçoit aussi d'ailleurs l'appellation, à peu près équivalente, d'« Asura di-

vin » V, 42, 11. Citons encore à propos de ce terme d'Asura le vers II, 33, 9 où il est dit que le pouvoir d'Asura (*asurya*) ne sera pas ravi à Rudra qui est le maître du monde, et le vers VI, 74, 1 qui attribue le même pouvoir à Rudra accompagné de Soma.

On dira que l'Asura du ciel peut n'être distingué du ciel lui-même que de la façon dont le dieu, qui préside au cours du soleil, est distingué de l'astre. En ce cas, il n'en emprunterait pas moins au ciel seul tous les attributs dont se compose sa personne mythologique. Mais je ne crois pas qu'on puisse soutenir ce dernier point.

Tout d'abord la femelle d'un dieu représentant le ciel devrait représenter la terre, et nul n'assignera cette signification à la femelle de Rudra. Cette femelle est P*r*içni qui, non-seulement est considérée comme la mère des Maruts, mais est nommée dans plusieurs vers avec leur père Rudra. Rudra les a engendrés dans le sein brillant de P*r*içni II, 34, 2. Rudra est leur jeune père, et la brillante P*r*içni est pour eux « bonne laitière » V, 60, 5. Ils sont les (fils) libéraux de Rudra, et c'est P*r*içni qui a formé un *fœtus* pour le puissant VI, 66, 3. Au poëte qui les interrogeait sur leur origine (cf. V, 53, 1) les Maruts ont répondu en nommant pour leur mère la vache P*r*içni, et pour leur père l'impétueux Rudra V, 52, 16.

J'ai indiqué déjà plus haut le rapprochement que le rôle joué par les Maruts dans le mythe de Parjanya suggère assez naturellement entre ce dieu et Rudra. Le cheval mâle que les Maruts font uriner I, 64, 6, le brillant (*arusha*) dont ils font couler « les gouttes » I, 85, 5, pourrait représenter Rudra leur père aussi bien que Parjanya, cf. V, 83, 6. Le premier trait s'accorderait bien avec l'épithète *mîdhvas* plusieurs fois attribuée à Rudra, soit sous la forme du positif I, 114, 3; 122, 1; II, 33, 14; V, 41, 2; VI, 66, 3, soit sous celle du superlatif I, 43, 1. Si elle a fini par exprimer d'une façon générale la libéralité des dieux, elle implique par son sens étymologique l'assimilation de leurs bienfaits à l'urine d'un cheval céleste.

Remarquons aussi que l'épithète *arusha* désigne Rudra dans la locution « fils du grand brillant » III, 31, 3, si celle-ci elle-même désigne les Maruts. Du rapprochement de Parjanya et de Rudra on pourrait induire une assimilation de ce dernier au nuage.

D'un autre côté, il est dit au vers I, 134, 4 que les Maruts ont été engendrés par Vâyu, le vent, des entrailles du ciel,

considéré ici, à ce qu'il semble, comme femelle (*cf. ibid.*, 9). Mais l'assimilation des Maruts eux-mêmes aux vents a pu suggérer à un *rishi* l'idée de leur donner le vent pour père, sans qu'il faille en conclure que Rudra lui-même ait été considéré comme représentant le vent. Il ne semble pas non plus qu'on puisse appuyer une identification de Rudra et du vent sur le rapprochement des deux noms dans le vers X, 169, 1.

En somme, Rudra peut avoir représenté, comme plusieurs des autres formes du père céleste, tantôt le ciel, tantôt le nuage. Mais nous devons ajouter qu'il a aussi, comme la plupart de ces formes, des attributs qui paraissent empruntés à Agni. Citons dans cet ordre d'idées l'épithète *babhru* « rouge brun » II, 33, 5; 8, 9 et 15, celle de « brûlant » II, 33, 8, les noms de « sanglier du ciel » I, 114, 5, de « bête terrible » II, 33, 11, qui suggèrent surtout l'idée de l'éclair[1], ainsi que l'épithète *kapardin* « qui a un toupet » I, 114, 1 et 5, le toupet étant le nuage dont s'enveloppe l'Agni céleste. Toutefois, ce dernier terme peut aussi faire allusion à la coiffure des prêtres, Rudra étant comme Agni (I, 96, 3) appelé celui qui fait le sacrifice I, 114, 4, le maître du chant I, 43, 4. Il est aussi comparé au soleil I, 43, 5. Enfin l'épithète *tryambaka* « qui a trois mères », par laquelle il paraît être désigné à la fin (vers 12) de l'hymne VII, 59 aux Maruts, l'assimile décidément à l'Agni des trois mondes. D'un autre côté Agni, non-seulement est identifié à Rudra comme à tous les autres dieux dans l'hymne II, 1 (vers 6), mais reçoit lui-même le nom de Rudra III, 2, 5, cf. I, 27, 10; VIII, 61, 3, particulièrement dans un passage où la mention des Maruts suggère naturellement l'idée de leur père V, 3, 3, et dans un autre où le prêtre invite ses compagnons à mériter la faveur d'Agni-Rudra « avant un coup de tonnerre imprévu » IV, 3, 1 ; l'allusion au dieu terrible dont le trait menace les hommes et les troupeaux semble ici aussi claire que possible.

Le mythe des Maruts qui met hors de doute la qualité de dieu père attribuée à Rudra, fait aussi très-vivement ressortir l'opposition de ce personnage et de celui d'Indra. Indra en effet n'est pas dans une relation moins étroite avec les Maruts que Rudra lui-même. Ces dieux sont ses alliés ; ils

1. Remarquons encore à ce propos que les Maruts sont nés du sourire de l'éclair I, 23, 12.

lui prêtent secours dans les combats qu'il livre aux démons et généralement aux ennemis de ses suppliants. Assimilés à des sacrificateurs, ils lui offrent le Soma céleste et l'excitent par leurs chants. Mais Indra n'est jamais considéré comme leur père [1]. En revanche, Rudra n'est jamais associé aux exploits guerriers des Maruts. Il n'entre jamais en lutte avec les démons. Le contraste de son caractère et de celui d'Indra est ainsi marqué dans le mythe des Maruts, d'une façon purement négative, il est vrai, mais qui n'en est pas pour cela moins significative. Ajoutons que la qualification de frères d'Indra, prise par les Maruts I, 170, 2, permettrait peut-être de considérer Rudra, non-seulement comme l'une des formes du père en général, mais comme l'une des formes du père d'Indra.

La formule du vers II, 33, 12 « L'enfant, ô Rudra, s'est incliné en le louant devant le père qui s'approche, » suivant et précédant d'autres vers où Rudra est représenté sous son aspect redoutable, rappellerait, si elle devait être appliquée à Agni ou à Soma, celles qui nous montrent ces dieux occupés à détourner la colère du méchant père. (Voir section VI *in fine*.)

Remarquons encore avant de clore cette section que les Maruts participent dans une certaine mesure du caractère de leur père Rudra. Ainsi ils sont comme lui les dieux des remèdes V, 53, 14; VIII, 20, 23 et 25, cf. 26. Le père et les fils sont associés dans ces fonctions au vers II, 33, 13: « Vos remèdes brillants, ô Maruts, vos remèdes bienfaisants, ô taureaux, calmants, que notre père Manu a souhaités, le bienfait et la bénédiction de Rudra, voilà ce que je demande. » C'est aussi sans doute de leur père Rudra qu'ils tiennent l'attribut de l'arc et des flèches I, 64, 10; V, 57, 2. Mais ce qui nous importe surtout ici, c'est que, comme leur père, ils paraissent quelquefois redoutables, même à leurs suppliants. Ils ont un aspect terrible V, 56, 2, cf. VII, 58, 2, et leurs cœurs sont irritables VII, 56, 8. Je renvoie d'ailleurs au chapitre II, comme pour Rudra lui-même, les principales formules de déprécation qui leur sont adressées. On verra dans la section IX du présent chapitre, consacrée aux Adityas,

1. Au vers I, 100, 5, « avec les Rudras comme avec des fils », nous ne rencontrons qu'une comparaison qui rappelle tout au plus telle ou telle autre formule constatant l'usurpation par Indra des titres du dieu père qu'il a détrôné.

que les Maruts ou Rudras sont souvent assimilés à ces dieux ; l'auteur du vers VIII, 90, 15, leur donne même expressément Aditi pour mère [1], et au vers IX, 73, 7, ils jouent comme les *A*dityas le rôle d'espions célestes.

Ce caractère équivoque des Maruts, exclusivement bienveillants en tant qu'ils sont alliés d'Indra, mais tour à tour bienveillants et malveillants en tant qu'ils participent du caractère de leur père Rudra, peut servir à expliquer les passages où leurs rapports avec Indra deviennent hostiles. Au vers VIII, 7, 31, il est dit seulement que les Maruts ont abandonné Indra, et le vers I, 165, 6, fait peut-être allusion à la même forme du mythe (cf. encore VIII, 85, 7). Le vers VIII, 12, 29 semble déjà plus significatif. Nous y voyons les Maruts se soumettre à Indra, et cette soumission paraît susceptible de la même interprétation que nous proposerons plus bas (section VIII) pour celle des dieux en général, et particulièrement des anciens dieux. Enfin le vers I, 170, 2, fait allusion à une lutte effective entre Indra et les Maruts : « Pourquoi veux-tu nous tuer, ô Indra ? » lui disent ceux-ci, « Les Maruts sont tes frères, » et plus loin, « Ne nous frappe pas dans le combat. »

Ainsi donc, si Indra n'entre pas en lutte avec Rudra lui-même, comme nous verrons tout à l'heure qu'il le fait avec une autre forme du père, Tvash*t*ri, il menace du moins quelquefois les fils de Rudra, qui n'échappent à ses coups qu'en reconnaissant sa suprématie.

SECTION VI

SAVIT*R*I-TVASH*T**R*I

Le personnage de Savit*r*i est dans un rapport particulièrement étroit avec les phénomènes solaires, quelquefois même il paraît identifié au soleil (*Sûrya*). Mais il en est d'autres

1 Si Aditi peut remplacer Priçni comme mère des Maruts, on s'explique qu'elle soit rapprochée de Rudra aux vers I, 43, 1 et 2. D'autre part, le nom de Rudras donné à Mitra et Varu*n*a V, 70, 2 et 3, ferait penser que les *A*dityas ont pu être aussi accidentellement considérés comme les fils de Rudra. Le même nom est encore donné aux Açvins I, 158, 1 ; II, 41, 7 ; V, 73, 8 ; 75, 3 ; VIII, 22, 14 ; 26, 5 ; X, 93, 7, ainsi que celui de *raudra* qui a la forme d'un véritable patronymique, X, 61, 15. Ils reçoivent aussi l'épithète *rudravartani*, I, 3, 3 ; VIII, 22, 1 ; X, 39, 11, qui paraît signifier « suivant les chemins de Rudra. »

fois, comme l'a remarqué M. Muir (*Sanscrit Texts*, V. p. 168) expressément distingué. La distinction d'ailleurs ne se réduit point à celle qui s'opère naturellement entre l'astre ou le phénomène et la divinité qui y préside. Savitri en effet a des attributs qui ne peuvent s'expliquer par ses fonctions solaires. L'idée védique du sacrifice, et les germes de panthéisme qu'elle comporte, ont fourni plus d'un trait à cette figure.

Quoique Savitri soit au nombre des divinités régulièrement invoquées dans les hymnes, quoique sa personnalité mythologique soit relativement assez accusée, elle ne l'est cependant pas au point d'interdire aux poëtes védiques le rapprochement et même l'identification plus ou moins passagère de ce dieu et d'autres personnages divins. Nous avons déjà cité Sûrya, le soleil. Un poëte fait expressément cette remarque : « Le sage (Savitri) prend toutes les formes, » V, 81, 2, et dans le même hymne il lui donne le nom d'Etaça (vers 3) qui suggère à la fois l'idée du cheval du soleil et celle d'un sacrificateur, puis l'identifie successivement à Mitra (vers 4) et à Pûshan (vers 5). Deux fois Savitri reçoit le nom d'Apâm napât I, 22, 6; X, 149, 2. Le nom de Bhaga s'ajoute souvent au sien de façon à former une expression unique qui est, tantôt *savitâ bhagah* IV, 55, 10; V, 82, 3; VI, 50, 13; VII, 15, 12; VIII, 18, 3, tantôt *bhagah savitâ* V, 42, 5; 48, 5; X, 92, 4, cf. II, 38, 10; III, 62, 11; 56, 6; V, 46, 3; 82, 1; VI, 49, 14; VII, 38, 1 et 6; VIII, 91, 6, ou bien encore *bhaga* est simplement employé comme un nom de Savitri III, 55, 17 (cf. 19); VII, 15, 11 (cf. 12). Le personnage de Bhaga, quoique expressément distingué de Savitri dans d'autres passages V, 49, 1; VI, 58, 1; X, 31, 4, est d'ailleurs tellement effacé qu'il ne peut guère servir à préciser le caractère du dieu auquel il est ordinairement identifié. Nous retiendrons pourtant le sens étymologique du nom « qui donne », littéralement « qui partage, » en remarquant que ce nom, quand il est attribué à Savitri, fait ressortir le côté bienfaisant de sa nature. La même observation s'applique au nom de Trâtri « protecteur, » plusieurs fois employé seul pour désigner un personnage encore moins arrêté d'ailleurs que celui de Bhaga, et au nom d'Amça « part, lot » qui est celui d'un dieu dont la conception est identique à celle de Bhaga. L'un et l'autre sont appliqués à Savitri en même temps que le nom de Bhaga, III, 56, 6; V, 42, 5, le second étant d'ailleurs accompagné d'un

génitif qui ne permet pas d'en oublier le sens étymologique : V, 42, 5 « Le dieu Bhaga Savit*r*i, *part* de richesse. » Savit*r*i reçoit encore un nom qui n'est devenu qu'assez tard celui d'une divinité particulière, Prajâpati, « le maître des créatures » IV, 53, 2.

La dernière identification qu'il nous reste à signaler est de beaucoup la plus importante, d'un côté parce qu'il s'agit d'une figure mythologique fortement accusée, de l'autre parce que cette identification plusieurs fois répétée ne saurait passer pour une conception individuelle, comme une ou deux de celles qui ont été indiquées d'abord. Le nom de Tvash*t*r*i est en effet accolé à celui de Savit*r*i dans une énumération de dieux IX, 81, 4, et dans les deux passages suivants où l'addition de l'épithète *viçvarûpa*, « qui a toutes les formes, » donnée aussi à Tvash*tr*i seul I, 13, 10, sert en quelque sorte de justification à la formule : X, 10, 5 « Notre père, le dieu Tvash*tr*i Savit*r*i qui prend toutes les formes, a fait de nous deux époux dans la matrice même ; » — III, 55, 19 « Le dieu Tvash*tr*i Savit*r*i qui prend toutes les formes a nourri les créatures, il les a engendrées en foule, et tous ces mondes sont à lui. »

L'emploi du verbe *push* « nourrir » dans le second exemple rappelle l'identification signalée plus haut de Savit*r*i avec le dieu Pûshan « celui qui nourrit. » Dans une dernière citation, on va voir le nom de Savit*r*i rapproché de celui de Tvash*tr*i en même temps que de ceux de Bhaga et d'Apâ*m* napât, et l'attribution de ces différents noms à un personnage unique, certaine dans les citations précédentes, devra paraître ici au moins vraisemblable : VI, 50, 13. « Et que le dieu Savit*r*i Bhaga, qu'Apâ*m* napât nous protége, lui qui donne l'eau en abondance, Tvash*tr*i accompagné des dieux et des femmes (des dieux) ; que le ciel avec les dieux, la terre avec les mers (nous protégent !) »

Les vers III, 55, 19 et X, 10, 5 nous ont déjà montré dans le personnage double de Tvash*tr*i Savit*r*i une des formes du père. C'est aussi l'idée du père ou plus généralement du « producteur » qui a fourni les traits particuliers de Savit*r*i d'une part, et de Tvash*tr*i de l'autre ; car ces deux noms, en dépit des passages qui nous les montrent rapportés à un seul personnage, n'en restent pas moins spécialement attachés à des mythes distincts. Ce qui m'a déterminé à réunir Tvash*tr*i et Savit*r*i dans une même section du présent chapitre, ce n'est

pas uniquement une origine mythologique qui leur est commune avec plusieurs divinités dont les unes ont déjà été étudiées, et les autres le seront dans les sections suivantes, mais c'est, outre l'identification formelle consacrée par la formule *tvashtâ savitâ*, le fait que les deux figures se complètent l'une par l'autre, si bien qu'elles semblent s'être partagé les traits dont se compose d'ordinaire la figure complexe du père. Nous avons déjà remarqué que le nom de Bhaga fait ressortir le caractère bienfaisant de Savi*tr*i. La suite de cette exposition nous montrera que le rôle du mauvais père est réservé à Tvash*tr*i, sans exclure d'ailleurs une interprétation plus favorable dans un grand nombre de cas. En un mot, le personnage de Tvash*tr*i a pris à sa charge l'équivoque impliquée par la notion du père, et en a débarrassé celui de Savi*tr*i.

L'explication du nom de Savi*tr*i paraît devoir être demandée avant tout au mythe de l'hermaphrodite, et particulièrement à des formules comme celle qui a été signalée plus haut dans un hymne à Parjanya : « Tantôt il est stérile, tantôt il enfante » VII, 101, 3, et celles qui se rencontrent dans l'hymne III, 38 au vers 5 où on lit : « Le taureau ancien, l'aîné, a *enfanté,* » et au vers 7 où il est parlé du « taureau-vache. » La mention de Savi*tr*i au vers 8 du même hymne semble permettre de lui appliquer directement les deux dernières formules. Mais elles se rattachent en tout cas à la conception générale du père dont notre personnage n'est qu'une forme particulière.

Je dériverais donc le mot *savitri* de la racine *sû* « enfanter. » Et en effet Savi*tr*i n'étant jamais accompagné dans les opérations qui lui sont attribuées d'aucune forme de la mère, était naturellement appelé à réunir les attributs des deux sexes. C'est ainsi qu'il se trouve porter un nom masculin tiré d'une racine désignant l'acte de la femelle.

La langue védique connaît aussi une racine *su*, par *u* bref, qui signifie « exprimer le suc du Soma » et qui a fourni le nom même du breuvage du sacrifice. Cette racine est évidemment par son origine identique à la précédente, et la confusion ordinaire des idées de père et de préparateur du Soma céleste, a dû être singulièrement favorisée dans le personnage de Savi*tr*i par les deux sens possibles de son nom, si même la conscience de ce double sens n'a pas présidé à la formation du mythe.

MM. Roth et Grassmann posent une troisième racine *sû*, par *û* long, proche parente des deux autres, mais n'ayant que le sens général de « mettre en mouvement, vivifier, » et c'est d'elle qu'ils tirent le nom de Savit*ri*. Or, on comprend très-bien que l'idée de « mettre en mouvement » ou mieux d' « émettre, laisser aller », paraissant un intermédiaire naturel entre les deux sens d' « enfanter » et d' « exprimer le suc du Soma, » ait pu être attachée à notre racine *su, sû;* mais il est permis de douter que ce troisième sens soit le sens primitif, et surtout qu'il ait servi de point de départ au mythe de Savit*ri*. D'une part en effet, l'acception la plus générale d'une racine n'est pas toujours, tant s'en faut, la plus ancienne, et de l'autre, une notion à la fois vague et banale comme celle de « mettre en mouvement, » était bien moins appropriée à la formation d'un mythe qu'une idée tout ensemble précise et mystique comme celle d' « enfanter » ou celle d' « exprimer le suc du Soma. » Les deux dernières ont très-bien pu, dans l'ordre mythologique, se concilier sans aucun intermédiaire, et il ne serait pas difficile d'expliquer comment la langue serait passée de l'une et de l'autre à la première. En fait, l'emploi de la racine *sû* dans le sens de « mettre en mouvement » serait dans le *R*ig-Veda presque limité au mythe de Savit*ri*. Or, si une phrase du genre de celle-ci : « Que Savit*ri* chasse (*apa sâvishat*) la maladie, » X, 100, 8, suffisait pour lui faire attribuer ce sens, on pourrait tout aussi bien tirer de cette autre phrase: « Que l'aurore chasse (*uchad apa*) les ennemis » VII, 81, 6, un sens analogue applicable à la racine *vas*. Si, au contraire, on est obligé d'admettre qu'une racine signifiant « briller » et exprimant particulièrement la lueur de l'aurore à laquelle elle a donné son nom, sert à désigner un acte quelconque de la déesse Aurore, il faut en conclure que la racine qui a fourni le nom de Savit*ri*, a pu, quel que fût son sens, désigner un acte quelconque du dieu Savit*ri*.

M. Muir a relevé dans les *Sanscrit Texts* (v. p. 165) la plupart des passages où la racine *sû* est ainsi employée avec une allusion évidente au nom de ce dieu. Je ne sais si on a remarqué qu'elle est employée également avec allusion au nom du Soma, d'abord au vers IX, 21, 7 : « Ils (les Somas) ont vivifié, excité (*prâsâvishuh*) la prière de l'homme pieux, » puis au vers IX, 66, 19 où le poëte dit à Agni, dans un hymne à Soma, et en lui appliquant encore d'autres expressions

réservées d'ordinaire à Soma (*pavase*, vers 20 *pavamânah*) : « Donne-nous (*â suva*) la force et la santé. » Ces textes où les poëtes répètent sur le nom de Soma les jeux étymologiques auxquels donne lieu si souvent le nom de Savitri, nous révèlent, pour le dire en passant, le rapport qu'ils concevaient entre ces deux noms.

Il est vrai que d'autres emplois de la racine *sû*, où l'agent de l'action n'est ni Savitri, ni Soma ou un dieu assimilé à Soma, semblent mieux justifier le sens de « mettre en mouvement » attribué à cette racine. Mais ces emplois sont très-rares dans le Rig-Veda, et on pourrait les expliquer tout aussi bien par une extension abusive de formules appliquées d'abord uniquement aux actes de Savitri ou au pressurage du Soma, que par la conservation d'un sens primitif de la racine [1]. Ainsi, par exemple, la racine *sû* n'eût-elle d'autre sens primitif que celui d' « enfanter, » devait avec les préfixes *apa*, *parâ*, *â*, *pra*, prendre les sens d' « éloigner, écarter, procurer, envoyer, » dans les phrases suivantes où elle était naturellement appelée à désigner une action quelconque de Savitri : X, 100, 8, « Que Savitri éloigne (*apa sâvishat*) la maladie ; » — V, 82, 5, « Dieu Savitri, écarte (*parâ suva*) tous les dangers ; procure-nous (*â suva*) ce qui est bon ; » — I, 124, 1, « Le dieu Savitri nous a ici envoyés (*prâsâvît*), bipèdes et quadrupèdes, chacun à notre affaire. » S'étonnera-t-on que l'usage de ces locutions une fois consacrées ait été étendu à des phrases où l'agent est, non plus Savitri, mais d'abord le soleil, Sûrya, dont la relation avec Savitri est si étroite : X, 37, 4, « Éloigne (*apa suva*) la maladie, éloigne le mauvais rêve ; » — VII, 63, 4, « Que maintenant les hommes envoyés (*prasûtâh*) par Sûrya, aillent à leurs affaires, et fassent leurs œuvres » ; ou l'aurore dont l'œuvre est pareillement comparée à la sienne : VII, 77, 1, « Faisant marcher (*prasuvanti*) tous les vivants ; » ou enfin un dieu quelconque, Varuna par exemple : II, 28, 9, « Éloigne (*parâ sâvîh*), les fautes que j'ai commises ; » ou Indra : III, 30, 9, « Lancées (*prasûtâh*) par toi, que les eaux coulent ! »

1. Le rapprochement du grec σεύω sur lequel M. Grassmann s'appuie pour défendre l'ancienneté du sens de « mettre en mouvement » attribué à la racine *sû*, n'est pas concluant ; la conservation du σ initial en grec ne peut guère en effet s'expliquer que par la chute d'une autre consonne qui paraît s'être assimilée au σ dans le parfait ἔσσυμαι.

L'homme, à qui la vertu magique des formules donne un pouvoir qui assimile son œuvre à celui d'un dieu, dira de même : X, 137, 4, « J'éloigne (*parâ suvâmi*) de toi la maladie, » (cf. A. V. VI, 119, 3 ; VII, 53, 6). Il est difficile d'ailleurs de ne pas voir, ici et dans tous les emplois du même genre, une allusion à l'autre sens de la racine *su*, à l'idée du pressurage du Soma, opération qui assure au prêtre une sorte d'influence magique sur la divinité elle-même. Ainsi encore, quand un poëte dit d'Indra : « Il a lancé (*â sâvishat*) une flèche contre le trompeur, » X, 99, 7, j'ai peine à croire qu'il ne songe pas à l'identification fréquente de la foudre d'Indra avec le Soma, d'autant plus que le vers précédent renfermait déjà une expression mystique du même genre : « Trita a tué le sanglier *avec une prière à pointe de fer.* »

C'est dans le sens d' « envoyer, lancer » qui lui est communiqué par le préfixe *pra*, que l'emploi de la racine *sû* a reçu la plus grande extension [1], surtout au participe *pra-sûta ;* mais il est à remarquer que cette combinaison est aussi la plus usitée dans le mythe de Savitri. Quant au sens de « consacré, » attribué dans la littérature liturgique des Brâhmanas au participe *sushuvâna*, ne se tire-t-il pas beaucoup plus naturellement du sens d' « enfanté (de nouveau), régénéré, » que de celui de « mis en mouvement? » Plus j'y songe et plus il me semble que les emplois signalés de la racine *sû* doivent s'expliquer par le nom de Savitri, plutôt qu'ils ne peuvent servir à éclaircir ce nom. Il ne reste alors pour résoudre la question étymologique que les deux sens bien établis « enfanter » et « exprimer le suc du Soma, » qui peuvent très-bien, comme je l'ai dit, avoir été confondus dans la conception primitive. Quoi qu'il en soit, nous verrons

1. Comme exemple de l'extension que peut prendre dans la langue courante un sens consacré dans la langue mythologique ou liturgique, le cas de la racine *sû* est d'ailleurs moins bizarre que celui du verbe *sûd* qui signifie purement et simplement « tuer » dans le sanscrit classique, bien qu'il n'ait dans le Rig-Veda d'autre acception que celle de « faire goûter l'offrande, » et par suite d'« immoler la victime » quand l'offrande est un animal. La racine *sûd* n'est en effet qu'une autre forme de la racine *svad* « goûter » ainsi que le reconnaît justement M. Grassmann. Ici encore, M. Roth pose deux racines *svad* de sens différents. On voit de quels aperçus curieux sur les formes de la pensée et du langage védiques pourrait nous priver un genre d'exégèse qui consiste à diversifier les sens et à multiplier les homonymes par un amour exagéré des idées simples, et à transformer en questions de vocabulaire des questions de mythologie ou d'histoire religieuse.

bientôt que Savitri est en effet, tantôt le père (enfantant sans le concours d'une femelle), tantôt le sacrificateur céleste.

Il en est de même de Tvash*t*ri, et dans le nom de celui-ci, c'est décidément la seconde idée qui paraît dominer. On s'accorde, en effet, malgré la présence d'un *v* après le *t*, à le rapporter à la racine *taksh* « charpenter, ouvrer [1] », et cette étymologie a dû en tout cas être adoptée déjà par les poëtes védiques eux-mêmes, qui expriment les actes de Tvash*t*ri par la racine *taksh*, presque avec la même régularité que ceux de Savit*r*i par la racine *sû* (I, 32, 2; 52, 7; 61, 6; V, 31, 4; X, 48, 3, cf. VIII, 91, 8). Or je crois que la conception d'un artisan céleste repose toujours en principe sur l'idée du culte, sur l'assimilation des phénomènes célestes au sacrifice. Mais mon opinion sur ce point est ici directement confirmée par l'emploi fréquent de la racine *taksh* pour désigner les œuvres des anciens sacrificateurs, charpentant un char qui n'est autre que leur prière.

Les deux noms expliqués, nous poursuivons notre étude en réunissant d'abord les traits communs aux deux personnages. Au premier rang, il faut placer leurs fonctions comme sacrificateurs qui ressortent, non-seulement des étymologies qui viennent d'être données, mais de certains détails de l'un et de l'autre mythe.

Pour Savit*r*i, il faut citer en première ligne une série d'épithètes qui suggèrent inévitablement l'idée d'Agni, du feu du sacrifice, lequel est en même temps le sacrificateur par excellence : ce sont *sujihva* « qui a une belle langue » III, 54, 11 ; VII, 45, 4, *hiranyajihva* « qui a une langue d'or, » VI, 71, 3 *mandrajihva* « qui a une langue harmonieuse » VI, 71, 4, *ayohanu* « qui a une mâchoire de fer » VI, 71, 4, et enfin *damûnas* [2] « qui aime la maison » I, 123, 3; VI, 71, 4. A cette occasion, je rappellerai qu'il reçoit aussi le nom d'Apâ*m* napât, « fils des eaux », et que ce nom désigne le feu céleste, principalement sous sa forme d'éclair [3].

1. La hache du charpentier est, aux yeux des *r*ishis, l'attribut essentiel de Tvash*t*ri, si c'est de lui qu'il s'agit au vers 3 du curieux hymne VIII, 29, où les différents dieux sont, sans être nommés, désignés successivement par quelque détail caractéristique.

2. Cette épithète n'est d'ailleurs jamais donnée qu'à Agni et aux sacrificateurs, excepté une seule fois où elle est appliquée, sans doute abusivement, à Indra, III, 31, 16.

3. C'est sans doute en cette qualité qu'il connaît la mer d'où sont sortis tous les mondes, X, 149, 2.

D'autre part, Savitri semble une fois, non pas il est vrai identifié, mais comparé au Soma, X, 149, 5 ; il est invoqué sous le nom bizarre de « cuve » (*bhaga trâtar dhishane*) III, 56, 6 ; enfin nous avons déjà remarqué que son nom devait éveiller l'idée d'un préparateur du Soma. L'acte de Savit*r*i, ordinairement désigné par d'autres formations de la racine *su, sû*, l'est une fois par le mot *savana* qui ne désigne d'ailleurs que le Soma pressé ou l'acte du pressurage [1], et l'emploi de ce mot est accompagné de détails qui ne peuvent guère laisser de doutes sur la nature de l'œuvre attribuée ici à Savit*r*i : VI, 71, 2, « Le puissant dieu Savit*r*i a levé ses bras d'or pour le *savana* ; joyeux, jeune et sage, il humecte ses deux mains de *ghrita* (beurre clarifié) dans le récipient de l'atmosphère. » Il est bien entendu d'ailleurs que le pressurage ainsi décrit est celui qui s'opère dans le ciel, dont les eaux sont désignées par le mot *ghrita*.

La mention des deux bras et des deux mains de Savit*r*i, même dans les passages où il n'est pas dit de celles-ci qu'elles sont humectées de liquide, prend une signification particulière par l'insistance avec laquelle les poëtes védiques la reproduisent dans la description des œuvres de Savit*r*i, qu'ils représentent étendant au loin les bras, et qu'ils qualifient de *prithupâni* « aux larges mains », II, 38, 2 ; IV, 53, 4 ; VI, 71, 5 ; VII, 45, 2. Les mythologues s'accordent généralement à reconnaître dans les mains de Savit*r*i les rayons du soleil. Cette interprétation peut contenir une part de vérité, mais les *deux* mains rappellent bien moins les rayons innombrables du soleil que les *dix doigts* si souvent nommés dans la description du pressurage du Soma, d'autant plus que notre dieu reçoit aussi l'épithète *svanguri* « aux beaux doigts [2] » IV, 54, 4.

Dans un ordre d'idées fort voisin, Savit*r*i est présenté comme le vacher qui trait la vache céleste : I, 164, 26 « J'appelle cette vache facile à traire ; que le vacher *aux belles*

1. MM. Roth et Grassmann posent pour ce seul passage un mot désignant l'acte de Savit*r*i sans allusion au pressurage du Soma. C'est toujours la tendance déjà signalée à diversifier le sens des mots dans la crainte de compliquer les conceptions mythologiques.

2. On peut comparer aussi l'attribution à Tvash*t*r*i* des épithètes *supâni*, *sugabhasti* « qui a de belles ou de bonnes mains » suggérant surtout l'idée d'« adresse » III, 54, 12 ; VI, 49, 9 ; VII, 34, 20.

mains la traie; que Savitri exprime pour nous une libation excellente[1] »

Nous retrouvons une allusion plus directe aux cérémonies du culte dans les vers III, 56, 6 et 7; IV, 54, 6, d'après lesquels l'acte de Savit*r*i s'accomplit « trois fois par jour. » Il est très-possible qu'au vers VI, 15, 16, l'épithète *yajamânâya* doive être rapportée à ce dieu. Citons encore le vers II, 38, 1 : « Le dieu Savit*r*i ,rapide, s'est levé pour le *sava* (pour l'acte qui est l'œuvre propre de Savit*r*i,) lui qui fait éternellement cet ouvrage. » Le terme *apas* « ouvrage » nous ramène naturellement à l' « artisan » Tvash*t*r*i*.

Nous avons vu Savit*r*i nommé deux fois Apâ*m* napât. Un trait du mythe de Tvash*tr*i rappelle aussi l'Agni des eaux. En effet les « femmes » en compagnie desquelles il est invoqué II, 31, 4; 36, 3; VI, 50, 13; X, 64, 10; 66, 3, cf. VII, 34, 22, et qui sont appelées une fois les épouses des dieux I, 22, 9, semblent bien avoir représenté, au moins primitivement, les eaux du ciel. C'est ce qu'on peut induire du vers I, 161, 4 : « Alors Tvash*tr*i se cacha au milieu des femmes. » La compagnie des femmes est un trait si caractéristique du mythe de Tvash*tr*i, que le poëte qui dans l'hymne II, 1 identifie successivement Agni à tous les dieux, ne manque pas en arrivant à Tvash*tr*i d'accompagner ce nom de l'épithète *gnâvan* (vers 5), donnée d'ailleurs une autre fois encore au feu invoqué sous le nom de *nesh*tri I, 15, 3. Du reste, Tvash*tr*i semble directement identifié à l'Agni céleste et probablement à l'Agni des eaux, c'est-à-dire à l'éclair, dans ce passage: I, 95, 5 « Toutes les deux (le ciel et la terre!) ont tremblé devant Tvash*tr*i naissant; toutes les deux (néanmoins) témoignent leur amour au lion. » Remarquons à ce propos que la racine *taksh*, affectée principalement à la désignation des actes de Tvash*tr*i; est employée au vers I, 127, 4 pour exprimer l'idée qu'Agni travaille le bois avec sa flamme comme avec une hache, cf. *ibid.* 3.

Mais Tvash*tr*i, bien qu'identique par son essence à Agni, conformément à la remarque déjà faite sur l'identité de nature du père et du fils, est présenté plus souvent, et dans notre hymne I, 95 même, comme le producteur ou le père du feu. Ainsi nous lisons au vers 2 : « Les dix jeunes filles

1. C'est encore lui qui a trait l'atmosphère comme un cheval, (c'est-à-dire comme on ferait uriner un cheval) X, 149, 1, et qui envoie (*â-sû*) aux mortels leur nourriture VII, 38, 2

infatigables (les dix doigts) l'ont engendré comme produit de *Tvashtri*, répandu en divers lieux. » La même idée est exprimée dans les passages suivants : X, 2, 7, « Agni, toi qu'ont engendré le ciel et la terre, qu'ont engendré les eaux, *qu'a engendré* le noble *Tvashtri ;* » — X, 46, 9, « Agni qu'ont engendré le ciel et la terre, qu'ont engendré les eaux, *qu'a engendré Tvashtri*, que les Bhrigus ont engendré par la force, l'adorable, le saint, que Mâtariçvan, que les dieux, ont créé le premier pour Manu. »

Tvashtri, quand il produit le feu, peut être assimilé à un sacrificateur. Déjà au vers I, 95, 2 les dix doigts, qui dans la langue du Rig-Veda suggèrent presque inévitablement l'idée du sacrifice, pourraient bien être ceux de Tvashtri lui-même. Le rapprochement au vers X, 46, 9 des Bhrigus et de Mâtariçvan, qui sont d'anciens sacrificateurs, doit être aussi remarqué. Mais le passage suivant, tiré d'un hymne à Brihaspati, semble décisif : II, 23, 17, « Car le sage Tvashtri t'a engendré en te tirant de tous les mondes à chaque *sâman* (hymne chanté). » En effet Brihaspati ne représente le feu qu'en tant que dieu de la prière et du sacrifice, et engendrer Brihaspati, c'est bien décidément sacrifier.

On peut s'attendre à ce qu'un dieu qui produit le feu, et qui dans cette opération est quelquefois assimilé à un sacrificateur, soit aussi considéré comme un préparateur du Soma céleste. Ce rôle paraît en effet attribué à Tvashtri, sinon en termes exprès, du moins par voie d'allusion. Ainsi Indra dit en célébrant ses propres exploits : X, 49, 10, « J'ai mis en manière de lait dans le pis des vaches le plus doux des liquides, un liquide brillant et précieux, que n'y a pas mis même le dieu Tvashtri, un Soma fortifiant. » Il semble ici se vanter d'avoir mis le Soma dans le pis des vaches célestes, c'est-à-dire en somme préparé le Soma, *mieux que ne le fait Tvashtri*. Le cheval du sacrifice, qui est une représentation de Soma, est appelé le cheval de Tvashtri I, 162, 19 (cf. *ibid.* 3). Dans le vers suivant, Tvashtri remplit la fonction d'un échanson des dieux : X, 53, 9, « Tvashtri, le plus laborieux des laborieux, connaît les ruses ; il porte les coupes bienfaisantes où boivent les dieux. » Le nom de Tvâshtra qui, accompagné de l'épithète *viçvarûpa* « qui a toutes les formes », désigne un personnage mythologique combattu par Indra X, 8, 8 et 9, cf. II, 11, 19, paraît avoir été d'abord, comme celui d'autres person-

nages également assimilés d'une manière plus ou moins passagère à des démons, un nom du Soma. Il sert d'épithète au mot *madhu* « liqueur » dans le vers I, 117, 22 concernant le mythe des Açvins et de Dadhya*n*c, et paraît y désigner le Soma en tant que fils ou produit de Tvash*t*ri. Ajoutons que Tvash*t*ri semble identifié lui-même à Soma au vers I, 84, 15 qui place dans la lune « l'essence secrète de Tvash*t*ri. » C'est un des rares passages du *R*ig-Veda où la lune est déjà considérée comme le récipient du Soma céleste.

Soit comme producteur du feu, et particulièrement de l'éclair qui est l'arme d'Indra, soit comme préparateur du Soma qui est assimilé à la foudre, (tant à cause de son identité avec le feu sous ses formes célestes, que parce qu'il tient lieu d'arme au dieu guerrier en lui donnant la force d'accomplir ses exploits), en cette double qualité donc, Tvash*t*ri était appelé à devenir un armurier céleste. Au vers X, 53, 9 la mention des coupes divines est immédiatement suivie de ce trait : « Il aiguise maintenant la hache de bon airain dont Brahma*n*aspati se sert pour couper, » et il y a beaucoup de chances pour que cette hache du dieu du sacrifice représente, soit le Soma, soit même la prière.

L'arme forgée par Tvash*t*ri est ordinairement la foudre d'Indra : I, 32, 2. « Tvash*t*ri lui a fabriqué une foudre retentissante, » cf. I, 52, 7 ; 61, 6 ; X, 48, 3 ; 1, 85, 9 : « Quand Tvash*t*ri, l'habile ouvrier, a tourné la foudre d'or, bien faite et à mille pointes, Indra la prend... » cf. VI, 17, 10. On remarquera particulièrement le vers suivant : V, 31, 4 « Les Anus ont fabriqué un char pour ton cheval, Tvash*t*ri a fabriqué pour toi, ô dieu souvent invoqué, la foudre brillante ; les prêtres, exaltant Indra dans leurs hymnes, ont accru sa force pour le meurtre d'Ahi. » Ici l'œuvre de Tvash*t*ri est mise en parallèle avec celles des prêtres terrestres ou célestes dont les hymnes excitent Indra. Il paraît donc assez naturel d'identifier la foudre fabriquée par Tvash*t*ri à cette foudre enivrante qu'a donnée autrefois à Indra le sacrificateur Kâvya Uçanâ, et que lui fabrique encore le prêtre qui l'invoque I, 121, 12, c'est-à-dire au Soma.

Un mythe qui se rattache étroitement à celui du père céleste, le mythe du mariage de la fille, fournit un nouveau trait commun à la légende de Tvash*t*ri et à celle de Savit*r*i. C'est dans le passage célèbre qui forme le début de l'hymne X, 17 (vers 1 et 2), qu'il est question du mariage de la fille

de Tvash*t*ri. Dans la partie de l'hymne X, 85 consacrée au mariage de Sûryâ avec Soma, il est dit que Savit*r*i l'a donnée à son époux (vers 9, cf. 13). Cette formule, qui d'ailleurs explique le rôle joué par le même dieu dans les cérémonies du mariage X, 85, 24 et 36, tant sous son nom propre que sous celui de Bhaga, semble bien par elle-même impliquer sa paternité. Mais l'argument décisif en faveur de cette paternité de Savit*r*i paraît être le rapprochement même de la formule relative au mariage de la fille de Tvash*t*ri[1]. Sûryâ est toutefois appelée ordinairement la fille, non de Savit*r*i, mais du soleil, de Sûryâ. A ce propos, je traiterai avec quelque détail la question des rapports de Sûryâ et de Savit*r*i.

L'invocation successive des deux divinités dans les différents vers d'un même hymne X, 158, 1-3 et 5, n'implique pas nécessairement leur identification, et les autres textes cités par M. Muir (*Sanscrit Texts* vol. V, p. 169-170) me paraissent moins concluants encore à cet égard[2] ; quelques-uns même peuvent être cités, comme je le ferai en effet plus bas, à l'appui de la distinction observée entre les deux personnages. Je n'éprouverais d'ailleurs aucune répugnance à admettre que Savit*r*i ait été confondu avec le soleil comme il m'a paru confondu avec le feu du sacrifice. Plus exactement, de même qu'Agni a fourni des attributs à Savit*r*i, de même et pour une bien plus forte part, les attributs solaires ont concouru à la formation de ce personnage. Nous venons de voir à l'instant que la fille du soleil est aussi la sienne, mais ce n'est là qu'un point de contact entre beaucoup d'autres. La forme d'oiseau *suparna* I, 35, 7, qui lui est attribuée, appartient à Agni et à Soma dans toutes leurs manifestations ; mais le nom d'Etaça, qu'il rappelle le cheval du soleil ou un sacrificateur qui le fait apparaître, nous montre le dieu auquel il est appliqué V, 81, 3 dans une relation particulière avec l'astre. Savit*r*i est traîné par deux chevaux brillants I, 35, 3 ; il va par les pentes et par les escarpements (*ibid.* 3), s'avançant entre les deux mondes (*ibid.* 9), voyant tous les mondes I, 35, 2; 7 ; 8; IV, 53, 4, et les rem-

1 Il faut remarquer toutefois que d'après les vers VIII, 26, 21 et 22, le gendre de Tvash*t*ri ne serait pas Soma, comme celui de Savit*r*i, mais Vâyu.

2. Dans IV, 14, 2; I, 124, 1, la mention successive de Savit*r*i et de Sûryâ n'interdit pas de considérer celui-ci comme l'astre mis en mouvement par le dieu Savit*r*i. Je retiens seulement l'observation que la racine *sû* et ses dérivés désignent les fonctions de Sûryâ dans l'hymne VII, 63, 2 et 4.

plissant IV, 53, 2; 3; VII, 45, 1, mesurant les espaces V, 81, 3, et suivant dans l'atmosphère des chemins sans poussière I, 35, 11. Ces détails conviendraient, semble-t-il, à la marche de l'astre lui-même [1] aussi bien qu'à celle du dieu qui y préside [2].

Cependant, dans un bon nombre de cas, Savitri est, comme l'a remarqué M. Muir (*loc. cit.*), expressément distingué du soleil. Aux passages cités par le savant anglais, on peut ajouter l'épithète *sûryaraçmi* X, 139, 1 « qui se revêt des rayons du soleil » donnée à Savitri (cf. V, 81, 4); la comparaison du soleil avec Savitri X, 139, 3; le vers VII, 45, 2 : « Le soleil même lui cède en activité »; enfin deux autres passages auxquels M. Muir reconnaissait une portée inverse. L'un appartient à l'hymne VII, 63 adressé tout entier à Sûryâ dont il est dit au vers 3 « Il me paraît être le dieu Savitri; » c'est sous une autre forme la comparaison déjà citée. L'autre se lit dans l'hymne I, 35 consacré à la description de la marche nocturne de Savitri sur laquelle nous reviendrons plus loin. Le soleil a alors disparu, et c'est ce qu'indique le vers 7 : « Où est maintenant le soleil? Qui le sait? » Il faut citer encore le vers X, 149, 3 où l'oiseau de Savitri, Garutmat, né le premier selon la loi de ce dieu, peut représenter l'une quelconque des formes visibles d'Agni ou de Soma, et particulièrement le soleil, tandis que « l'autre (forme) sacrée restée en arrière » paraît être l'essence invisible de Savitri, le père opposé au fils.

Il était d'ailleurs bien clair à l'avance qu'un dieu conçu, ainsi que nous l'avons vu, comme un sacrificateur céleste, ne pouvait représenter purement et simplement le soleil, ainsi que l'entendent les partisans d'un naturalisme exclusif. L'observation s'applique également au personnage de Tvashtri [3] dont on a donné la même interprétation.

Nous poursuivons la comparaison de Savitri et de Tvashtri. Tous les deux figurent dans la célèbre légende des Ribhus. Je rappelle que les Ribhus sont considérés dans le Rig-Veda comme d'anciens sacrificateurs qui ont acquis l'immortalité

1. Il faut remarquer pourtant que dans l'hymne I, 35 auquel sont empruntés un grand nombre des textes cités, le poète décrit la marche *nocturne* de Savitri. Voir plus bas, p. 56.

2. Savitri va dans les trois espaces brillants V, 81, 4. Des trois cieux, lisez des trois mondes, il n'y en a que deux qui reçoivent Savitri I, 35, 6; ici le séjour mystérieux est réservé à Yama.

3. Tvashtri semble aussi revêtu d'attributs solaires au vers VI, 47, 19 : « Attelant deux *harit* à son char, Tvashtri jette ici un grand éclat. »

pour prix de leurs œuvres pies. Si d'ailleurs l'origine de la *triade* des *R*ibhus doit, comme je le crois, être cherchée dans la notion fondamentale des trois feux correspondant aux trois mondes, on comprend que ces trois feux, *manifestés* dans le ciel, dans l'atmosphère et sur la terre, s'opposent naturellement au feu caché dans le séjour mystérieux que les *r*ishis placent au delà des limites du monde visible, et les prêtres des trois feux au personnage unique, conçu tantôt comme père, tantôt comme sacrificateur, dont Savit*r*i et Tvash*t*r*i* ne sont que des formes particulières. C'est en effet dans cet ordre d'idées que doivent s'expliquer les rapports des *R*ibhus avec l'un et l'autre des personnages divins dont nous poursuivons en ce moment l'étude. Mais ici le caractère équivoque de Tvash*tr*i va commencer à s'accuser par opposition à celui de Savit*r*i, désigné dans le mythe des *R*ibhus par l'épithète *agohya* « à qui rien ne peut être caché[1] », comme le prouve le vers I, 110, 3.

Les relations des *R*ibhus avec Savit*r*i Agohya sont tout amicales. C'est dans sa demeure qu'ils ont reçu leur récompense : « I, 110, 2. O fils de Sudhanvan, grâce à l'abondance de vos œuvres, vous êtes arrivés dans la demeure du libéral Savit*r*i. — 3. Savit*r*i vous a donné l'immortalité quand vous êtes allés implorant Agohya. »

Dans ce passage, les *R*ibhus ne sont pas autre chose que des prêtres divinisés parvenus au séjour mystérieux du père et du prêtre par excellence. Mais le suivant fait allusion à leurs fonctions cosmiques: IV, 33, 7, « Les *R*ibhus après avoir dormi douze jours[2] à leur aise dans la demeure hospitalière d'Agohya, ont fait prospérer les champs et couler les rivières ; les plantes ont couvert les lieux secs et

1. L'interprétation de MM. Roth et Grassmann « qui ne peut être caché » est contraire à l'accentuation qui est celle d'un composé possessif, et, ce qui est plus grave, à tout le mythe de Savit*r*i, dieu père, présidant à la nuit comme au jour, et dans la demeure duquel les *R*ibhus eux-mêmes dorment, c'est-à-dire restent cachés. Mon interprétation reproduit le sens du vers VII, 61, 5 : « Les secrets ne peuvent vous échapper. » Il s'agit là de Mitra et Varuna ; mais comme eux, Savit*r*i voit tous les mondes I, 35, 2 ; 7 ; 8 ; IV, 53, 4.

2. Ces douze jours représentent probablement les douze mois de l'année qui s'écoulent d'un commencement de printemps, ou de saison des pluies, à l'autre, cf. VII, 103, 7 et 9. Voyez d'ailleurs sur le rapport des douze mois de l'année avec douze des plus courts jours aux environs du solstice d'hiver l'article consacré aux *R*ibhus par M. Kuhn dans la *Zeitschrift für vergl. Sprachf.* IV. p. 112 et suiv., et comparez une note de M. Baudry dans *Mélusine*, première année, p. 13.

les eaux ont rempli les profondeurs. » Ainsi le séjour des *R*ibhus dans la demeure de Savit*r*i n'est que passager ; comme les A*n*giras et toutes les autres troupes célestes, ces prêtres divinisés continuent à présider aux éléments dont ils s'étaient précédemment rendus maîtres par le sacrifice. L'important pour nous est que le temps qu'ils passent près de Savit*r*i soit un temps de repos. Rien ne peut nous faire mieux sentir la distinction observée dans la mythologie védique entre les manifestations visibles et la source cachée du feu universel.

La même idée est exprimée dans un autre hymne : I, 161, 11, « Par votre travail, ô héros, vous avez répandu l'herbe sur les hauteurs et les eaux dans la plaine, après avoir dormi dans la demeure d'Agohya, et aujourd'hui, ô *R*ibhus, ne revenez-vous donc plus dans ce monde[1] ? — 12. Quand vous avez traversé les mondes les yeux fermés, où étaient votre père et votre mère[2] ? Vous avez maudit celui qui vous a pris le bras ; mais vous avez adressé la parole à celui qui vous l'a adressée. — 13. Après avoir dormi, ô *R*ibhus, vous avez fait cette question : ô Agohya, qui donc nous a réveillés ? Le bouc déclara que c'était le chien qui vous avait réveillés. Et maintenant, toute l'année, vous avez éclairé ce monde. » Que les *R*ibhus traversent les mondes les yeux fermés ou qu'ils dorment dans la maison de Savit*r*i, le résultat est le même ; les feux sont cachés, et le père et la mère, c'est-à-dire le Ciel et la Terre sont devenus invisibles. Ce ne sont donc là que deux formes d'une même idée mythique, et la seconde partie du vers 12 fait évidemment allusion au réveil des *R*ibhus constaté par le vers 13. Deux personnages semblent jouer un rôle dans ce réveil. L'un que le poëte appelle le bouc, et qui parle aux *R*ibhus, mais que ceux-ci interpellent sous le nom d'Agohya, ne saurait être que Savit*r*i. Le nom de « bouc », *basta*, n'a probablement d'autre origine qu'un jeu de mots sur le terme *aja*, signifiant à la fois « bouc » et « non né », et qui dans ce dernier sens s'applique très-bien au personnage du père et est devenu en effet, comme on l'a vu

1. Le contexte paraît exiger une interrogation. Le poëte demande aux *R*ibhus de renouveler leur œuvre.

2. Le ciel et la terre, père et mère des *R*ibhus (comme de tous les êtres), que ceux-ci rajeunissent chaque jour le matin, et chaque année au printemps, mais qui disparaissent quand les *R*ibhus ont les yeux fermés, autrement dit quand les feux célestes cessent de briller, la nuit, et surtout dans les longues nuits de l'hiver.

plus haut, le nom d'une de ses formes mythiques, Aja Ekapâd. Quant au « chien » nommé par le bouc Savitri, c'est apparemment l'être que les Ribhus avaient maudit au vers 12 pour leur avoir pris le bras. Or, nous verrons plus loin la même appellation désigner Tvashtri dans le mythe où le côté malfaisant de sa nature est le plus fortement accusé, c'est-à-dire dans son combat contre Indra. Je ne doute pas qu'elle ne le désigne également ici, et que déjà dans ce mythe du sommeil et du réveil des Ribhus la figure de Tvashtri ne présente le revers, si on peut ainsi parler, de celle de Savitri.

En tout cas, Tvashtri joue un rôle, sous son vrai nom cette fois, dans une autre partie de la légende des Ribhus, et ce rôle est celui d'un dieu envieux et jaloux. Il s'agit de ce trait célèbre, le partage d'une coupe en quatre coupes, opéré par nos trois sacrificateurs. I, 20, 6; 110, 3 cf. 5; 161, 2; 4, cf. 9; IV, 33, 5; 35, 2; 3, 4 cf. 5; 36, 4, cf. 8. Ici encore, il nous est impossible de perdre de vue l'identité originelle de Savitri et de Tvashtri, car un poëte attribue la coupe en question au premier, dans un vers dont le commencement a déjà été cité : I, 110, 3, « Savitri vous a donné l'immortalité quand vous êtes allés implorant Agohya; la coupe où buvait l'Asura et qui était unique, vous l'avez divisée en quatre. »

Dans l'ordre d'idées où je cherche de préférence l'explication des mythes difficiles du Rig-Veda, ce trait de la légende des Ribhus, qu'on trouve généralement si obscur, devient parfaitement clair. Il représente la diffusion du Soma, qui d'abord enfermé dans une coupe unique, c'est-à-dire caché dans le séjour mystérieux de Savitri, a été répandu dans *trois autres* coupes, c'est-à-dire s'est manifesté dans les trois mondes où s'exerce l'activité des trois Ribhus.

Rien n'indique d'ailleurs que Savitri, forme bienveillante du père, se soit opposé à ce partage ou l'ait regretté. Il en est autrement de Tvashtri, que nous avons déjà appris à connaître comme échanson céleste, et qui était l'auteur [1] de la coupe partagée par les Ribhus : I, 20, 6, « Et vous avez fait quatre coupes de la coupe nouvelle fabriquée par Tvashtri. » On lit bien dans l'hymne IV, 33, après les paroles par

1. S'il ne faut pas changer l'accentuation de *nishkritam*, proparoxyton dans le texte, en le faisant oxyton, la coupe serait alors appelée le lieu de rendez-vous de Tvashtri (cf. le lieu de rendez-vous du père où retourne Soma IX, 71, 2), ce qui mettrait hors de doute l'identification de cette coupe avec le monde invisible.

lesquelles les trois frères s'excitent à accomplir leur œuvre, au vers 5, « Tvash*tr*i, ô *R*ibhus, a approuvé vos paroles, » et au vers 6, « Tvash*tr*i fut charmé de voir les quatre coupes brillantes comme les jours. » Mais c'est que notre dieu est un personnage équivoque et non un être exclusivement malveillant. Le voici maintenant sous son aspect défavorable : « I, 161, 4, Lorsqu'il vit la coupe partagée en quatre, Tvash*tr*i se cacha (de honte) parmi les femmes. — 5. Tuons-les, dit Tvash*tr*i, ceux qui ont profané la coupe où buvaient les dieux !... »

Ainsi ce Tvash*tr*i dans lequel nous avions reconnu précédemment une forme du père et du sacrificateur mystérieux, nous apparaît ici comme le gardien avare du Soma. Car si le mythe ne trahit à la surface qu'une jalousie de métier entre artisans [1], l'explication que j'ai cru pouvoir donner plus haut du partage de la coupe suggère naturellement l'idée que sa colère a pour cause principale l'épanchement du Soma dans les trois mondes.

Nous compléterons maintenant l'étude de nos deux personnages en relevant les traits de l'un et de l'autre qui ne donnent lieu à aucun rapprochement particulier entre eux, quoiqu'ils dérivent toujours d'un principe identique, à savoir la conception unitaire de l'ordre du monde. C'est encore, comme dans les derniers mythes expliqués, Tvash*tr*i que nous verrons prendre pour lui seul le rôle malfaisant.

Les fonctions de Savit*r*i ne prêtaient cependant pas moins que les siennes à l'équivoque. Si ce dieu met en mouvement le soleil qui paraît même, comme nous l'avons vu, lui avoir fourni divers attributs, c'est aussi lui qui le soir arrête ses chevaux II, 38, 3. En d'autres termes, Savit*r*i amène la nuit II, 38, 4 (cf. *ibid.*) comme le jour [2], et son double rôle résumé dans une formule, *prasâvitâ niveçanah* IV, 53, 6, « qui fait sortir et qui fait rentrer », qu'on trouve développée dans les passages suivants : VII, 45, 1 « Faisant rentrer et faisant sortir les êtres ; » — VI, 71, 2 « Toi qui as pour fonction de faire sortir et de faire rentrer les bipèdes et les qua-

1. Tvash*tr*i est plusieurs fois rapproché des *R*ibhus III, 54, 12 ; V, 46, 4 ; X, 65, 10 ; 92, 11, dont les œuvres sont souvent exprimées comme les siennes par la racine *taksh* (III, 54, 12 et *passim.*)

2. C'est dans ce sens que j'entendrais les passages V, 82, 8, « qui va en avant pendant chacun des deux jours (le jour et la nuit), » V, 81, 4, « Tu enveloppes la nuit des deux côtés ». VI, 71, 4 « Savit*r*i s'est levé chaque nuit *pratidosham* (Cf. le vers 10 de l'hymne I, 35, sur la marche nocturne de Savit*r*i).

drupèdes. » Cette formule est sans doute susceptible d'une interprétation naturaliste très-simple et très-directe que suggèrent l'épithète *jagato niveçanî* « faisant rentrer le monde » I, 35, 1, appliquée à la nuit dans un hymne à Savit*r*i, et l'addition du mot *aktubhih* « de jour en jour » dans le passage suivant : IV, 53, 3 « Faisant rentrer et sortir le monde de jour en jour. » Mais si l'on admet avec moi le sens mystique primitif de la racine *sû*, on sera bien tenté de donner aussi un sens mystique au verbe *ni-viç*, qui lui est opposé, et sans nier l'application de la formule au mouvement des hommes et des animaux sortant le matin de leurs demeures pour y rentrer le soir, de lui reconnaître une signification cosmique d'après laquelle la succession du jour et de la nuit serait conçue comme une émission et une réabsorption du monde par Savit*r*i, le dieu qui « enfante. » C'est de là en effet que paraît venir en droite ligne, par une interprétation décidément très-postérieure des termes de « jour » et de « nuit » la théorie brahmanique du jour et de la nuit de Brahman. En tout cas, la portée de notre formule ne saurait être restreinte à la vie terrestre comme le prouve ce passage : I, 35, 2 « Faisant rentrer les immortels et les mortels. » Remarquons à ce propos que Savit*r*i donne aux dieux l'immortalité, et leur assigne à chacun leur séjour, en même temps qu'il assure aux hommes des moyens de subsistance IV, 54, 2 et 5. Aussi est-il loué par tous les dieux VII, 38, 3. Les fonctions de Savit*r*i comme dieu de la nuit font le sujet des six [1] premiers vers de l'hymne II, 38, et l'hymne I, 35 renferme une description très-curieuse de sa marche pendant la nuit.

Mais bien que la nuit soit primitivement une des formes du mal physique, elle est souvent aussi envisagée sous un aspect plus favorable, et la mythologie védique a pu en faire le domaine de Savit*r*i sans altérer la nature essentiellement bienfaisante de ce dieu, et cela d'autant mieux qu'elle rejetait sur son sosie Tvash*t*r*i le caractère équivoque inhérent à une souveraineté de ce genre.

Plus généralement Savit*r*i a réglé l'ordre entier du monde. En traitant au chapitre III de l'idée de loi, nous aurons à parler des lois de Savit*r*i. Les eaux et le vent y obéissent II, 38, 2 aussi bien que les phénomènes solaires, et nul ne peut les violer, à commencer par les dieux II, 38, 9. Ses

1. Voir *Revue critique*, 1875, II, p. 387.

bienfaits, on l'a vu, s'étendent aussi aux dieux comme aux hommes, et c'est lui qui donne aux premiers l'immortalité IV, 54, 2 (cf. 4 et 5; II, 38, 1; VII, 38, 4 et 5). Il a fixé à chaque être sa demeure et déterminé son genre de vie II, 38, 7 et 8 cf. IV, 54, 2. Il embrasse tous les mondes IV, 53, 5, et tous les êtres sont dans son sein I, 35, 5. Ses deux bras, dont nous avons relevé la signification au point de vue de l'idée du culte, il les étend aussi sur les créatures IV, 53, 4, évidemment en signe de protection, cf. II, 38, 2; VI, 71, 5. Je néglige un grand nombre de détails qui intéressent médiocrement notre sujet; on peut les trouver d'ailleurs dans le chapitre que M. Muir a consacré à Savit*r*i (*Sanscrit Texts*, V, p. 162). Mais en terminant je rappelle encore une fois l'attention sur la partie de ce chapitre (p. 165) où sont relevés les emplois de la racine *sû* et de ses dérivés *sava*, *prasava* *savîman*, dans le mythe de Savit*r*i, et sur l'interprétation étymologique que j'en ai donnée plus haut.

Nous avons reconnu dans Tvash*t*r*i un sacrificateur, un artisan et enfin un gardien avare du Soma. Mais les textes cités à l'appui de son identification avec Savit*r*i nous avaient d'abord montré en lui un père. A l'idée de père se rattache celle d'un dieu de la génération, et des notions de père et d'artisan combinées se tire naturellement celle d'un dieu créateur. Ces deux nouveaux caractères appartiennent en effet à Tvash*tr*i. Il est fait allusion au premier dans les textes suivants : VII, 34, 20 « Quand nos épouses viennent vers nous, que Tvash*tr*i aux bonnes mains nous donne (ou nous crée, cf. plus bas X, 184, 1) des enfants mâles; » — III, 4, 9 « Donne-nous, ô dieu Tvash*tr*i, une semence féconde, d'où naisse un héros actif, intelligent, attelant les pierres du sacrifice, et ami des dieux; » cf. I, 142, 10; II, 3, 9. On dit à une femme pour la rendre féconde : X, 184, 1 « Que Vishnu dispose la matrice, que Tvash*tr*i modèle les formes, que Prajâpati t'arrose, que le créateur te crée un fœtus. »

On doit remarquer dans ce dernier vers le rapprochement de Prajâpati et du créateur *dhâtri*. Les fonctions de dieu de la génération et de créateur sont en effet bien voisines les unes des autres. Tvash*tr*i ne modèle pas seulement les formes des hommes et des animaux (I, 188, 9), mais celles de tous les êtres, et du ciel et de la terre eux-mêmes X, 110, 9. Quand Indra, s'identifiant à Varu*n*a (voir plus bas section IX, F), dit qu'il a créé tous les êtres, créé et supporté les

deux mondes, il se compare à Tvash*tri* IV, 42, 3. On comprend aisément qu'en qualité de créateur et de père, Tvash*tri* soit appelé le premier-né *agraja*[1] IX, 5, 9 ; cette expression peut d'ailleurs passer pour équivalente à celle de « non né » dont nous avons supposé plus haut l'attribution à Savit*ri*.

Le dernier trait du mythe de Tvash*tri* qu'il nous reste à étudier est le plus important pour notre sujet. Il s'agit de son combat contre Indra.

Il ne paraît pas contestable que Tvash*tri* a été considéré dans la mythologie védique comme le père d'Indra. C'est ce qu'on pourrait induire déjà du vers II, 17, 6 où il est dit que la foudre d'Indra a été fabriquée pour lui par son père. Il n'y a pas en effet de mythe plus connu que celui de la foudre d'Indra forgée par Tvash*tri*[2]. Mais la paternité de Tvash*tri* ressortira mieux encore des textes mêmes où nous allons relever les traces du combat que lui livre son fils.

Le combat d'Indra contre Tvash*tri* n'est à la vérité mentionné en termes exprès que dans un seul vers du *R*ig-Veda[3], et ce vers ne mentionne aucun lien de parenté entre les deux combattants : III, 48, 4 « Vigoureux, vainqueur, doué d'une force supérieure, il donne à son corps la forme qui lui plaît : Indra, *ayant dès sa naissance vaincu Tvash*tri, a volé le Soma et l'a bu dans les cuves. »

Il faut cependant noter déjà ce détail caractéristique que l'instant de la victoire d'Indra est celui de sa naissance même. On remarquera ensuite que l'hymne où est renfermé notre vers étant fort court et consacré tout entier à la naissance d'Indra, il est légitime d'en rapprocher les différentes parties et de chercher à les éclairer l'une par l'autre. Or, voici ce que nous lisons au vers 2 : « Quand tu es né, ce jour même, désirant la liqueur de la plante qui croît sur la montagne, tu l'as bue ; ta jeune mère te l'a versée aussitôt dans la demeure de ton puissant père. » Ainsi ce Soma qu'au vers 4 Indra a volé à Tvash*tri* *dès sa naissance*, il le boit, d'après le vers 2, dans la demeure de son père, et toujours en naissant. Quiconque est habitué à suivre un mythe sous ses différentes formes, n'hésitera guère à identifier le Tvash*tri*

1. Cf. *agriya* I, 13 10 ; comme premier-né, il est naturel que Tvash*tri* ait la première part VI, 49, 9.

2. Voir les textes cités plus haut.

3. Il y est cependant fait, à ce qu'il semble, une allusion au vers I, 80, 14 : « O Indra, Tvash*tri* lui-même tremble de frayeur devant ta colère. »

combattu par Indra avec le père dans la demeure duquel il boit le Soma.

L'identité des deux personnages me semble, du reste, mise hors de doute par deux passages d'un autre hymne également consacré exclusivement au récit de la naissance d'Indra. Ils sont entre eux dans le même rapport que les deux précédents, l'un nommant Tvash*tri* sans lui donner la qualification de père, l'autre renfermant la mention du père sans le nom de Tvash*tri*. Mais, par un hasard heureux, c'est le passage où est nommé Tvash*tri* qui répond à celui où nous avons trouvé tout à l'heure la mention du père, et c'est le passage renfermant la mention du père qui répond à celui où nous avons trouvé le nom de Tvash*tri*. Les voici tous les deux : IV, 18, 3 « Indra (naissant) a bu dans la demeure de Tvash*tri* le Soma précieux, le Soma pressé dans les deux cuves (le ciel et la terre). » — 11. « Qui a rendu ta mère veuve ? Qui a voulu te frapper quand tu gisais à terre, ou dans ta marche ? Quel dieu t'a été secourable *quand tu as tué ton père* en le prenant par les pieds ? » La comparaison de ces deux passages avec ceux que nous avions tirés de l'hymne III, 48, ne laisse plus aucun doute sur l'ensemble du mythe. Il est définitivement établi qu'Indra tue en naissant son père Tvash*tri* pour boire le Soma [1].

Le dernier vers cité, selon un usage familier aux poëtes védiques, pose une série d'énigmes dont les deux premières trouvent leur solution dans le mythe même dont je viens de donner la formule : « Qui a rendu ta mère veuve ? » — Réponse : « Indra lui-même, » puisqu'il a tué son père. — « Qui a voulu te frapper, etc. ? » — Réponse : « Le père d'Indra, » auquel celui-ci n'a échappé qu'en le frappant lui-même. Quant à la troisième question « Quel dieu t'a été secourable quand tu as tué ton père en le prenant par les pieds ? », Indra semble y répondre lui-même dans le vers suivant en disant : « Je n'ai pas trouvé un seul des dieux qui me fût secourable ; » réponse conforme d'ailleurs aux paroles que le vers 11 place dans la bouche de sa mère : « Ces dieux t'abandonnent, ô mon fils ! » Il devrait cependant faire une exception pour Vish*n*u, son fidèle allié, représentant l'Agni ou le Soma céleste qui,

1. On peut encore chercher une allusion au même mythe dans ce passage d'un hymne à Indra : II, 13, 4 « Insatiable, il dévore de ses dents la nourriture du père. »

comme nous le verrons dans la section IX, F, se livres pontanément à lui, et auquel dans le même hymne IV, 18, il s'adresse en ces termes au vers 11 : « Ami Vish*n*u, fais tes larges pas, (tes trois pas,) » c'est-à-dire : « Répands-toi dans les trois mondes. » Vish*n*u est encore associé à Indra dans un vers où l'on peut chercher une allusion au mythe qui nous occupe actuellement : 1, 61, 7 « Le grand (dieu Indra) a bu aussitôt le breuvage pressé par sa mère, l'aliment qui lui est cher ; Vish*n*u, vainqueur, a volé les aliments cuits; l'archer a frappé le sanglier à travers la montagne. » Le dernier détail rappelle le mythe de l'aigle frappé par l'archer en dérobant le Soma, le sanglier n'étant vraisemblablement qu'une autre représentation de l'éclair, ou plus généralement du Soma céleste, distingué, comme porteur du breuvage, du breuvage lui-même, — représentation applicable ici d'ailleurs à Vish*n*u (cf. 1, 154, 2). Quant à l'archer, quant à ce personnage qui, sous le nom de K*r*içânu, voit encore Indra et Vish*n*u se réunir contre lui et écarter sa flèche I, 155, 2, il remplace évidemment au vers 1, 61, 7, comme gardien avare du Soma, le Tvash*t*r*i de l'hymne IV, 18. Ajoutons que le mythe de l'aigle porteur du Soma est rappelé au vers 13 du même hymne : « L'aigle, » dit Indra, « m'a apporté la liqueur. »

Ce vers 13 auquel j'ai déjà emprunté la réponse d'Indra « Je n'ai pas trouvé un seul des dieux qui me fût secourable,» renferme un autre trait important de notre mythe : « Dans ma détresse, » dit le dieu, « j'ai cuit les entrailles du chien. » Le « chien » est évidemment « le gardien avare » du Soma, auquel il est peut-être fait allusion également dans les vers 1 et 13 de l'hymne IX, 101 à Soma, (cf. encore le chien chassant le *sanglier*, qui mord V*r*ishâkapi à l'oreille X, 86, 4, cf. 18, et 22.) et qui n'est autre ici que le père d'Indra tué par son fils, c'est-à-dire Tvash*tr*i lui-même. Déjà plus haut j'avais eu l'occasion d'identifier à Tvash*tr*i le « chien » que les *R*ibhus maudissent à leur réveil.

On aura remarqué ce détail du vers IV, 18, 12 : « Tu as tué ton père *en le prenant par les pieds.* » Il se retrouve au vers X, 27, 4, où Indra prend lui-même la parole en ces termes : « Je triomphe de l'avare qui était en paix, je l'ai fait périr sur la montagne en le prenant par les pieds. » En supposant même, ce qui ne me paraît nullement prouvé, qu'il s'agit là de l'homme avare, de l'impie qui n'offre pas de sacrifices à Indra, le rapprochement n'en garderait pas moins

son intérêt, les formules qui célèbrent les exploits d'Indra contre des ennemis humains étant généralement empruntées aux récits de ses combats mythiques, (cf. encore *ibid.* 13.)

Le père qu'Indra tue pour lui ravir le Soma se trouve évidemment par ce seul fait assimilé à un démon, — soit à Namuci chez lequel Indra et les Açvins boivent également la liqueur céleste X, 131, 4 et 5, — soit à V*r*itra sur lequel Indra conquiert pareillement le breuvage III, 36, 8, — soit enfin à Aur*n*avâbha, à Ahîçuva, ces V*r*itras, ces Dasyus, qu'il a frappés avant de le boire, et qu'il a frappés en naissant[1], comme son père lui-même, VIII, 66, 1-4, cf. 5.

Mais il y a mieux. Dans ce même hymne IV, 18 qui, comparé à l'hymne III, 48, nous a fourni la preuve que Tvash*t*ri est bien identifié au père d'Indra tué par son fils, ce père paraît en outre effectivement désigné par les noms démoniaques de V*r*itra, de Dâsa, de Vya*m*sa. Le premier se rencontre, non-seulement au vers 7, dans la formule consacrée « Ayant tué V*r*itra, il (Indra) a fait couler les rivières, » mais au vers 11 « Et Indra, sur le point de frapper V*r*itra, a dit : Ami Vish*n*u, fais tes larges pas, » immédiatement avant le vers 12 où Indra est présenté comme le meurtrier de son père, en sorte qu'il ne peut guère y avoir de doute sur l'identification de ce père et de V*r*itra. Quant aux noms de Dâsa et de Vya*m*sa, (si ce dernier n'est pas une simple épithète de Dâsa), nous les trouvons au vers 9 qui raconte les péripéties du combat d'Indra contre son ennemi : « .... Tantôt Vya*m*sa, ô dieu bienfaisant, en te frappant, t'a brisé les mâchoires ; mais après avoir été frappé, l'emportant à ton tour, tu as brisé avec ton arme la tête du Dâsa. » Ce détail « Vya*m*sa t'a brisé les mâchoires » va être pour nous l'occasion d'un utile rapprochement. Je le retrouve au vers 12 de l'hymne I, 32, consacré tout entier au combat d'Indra et de V*r*itra, mais il y est rapporté à un dieu : « Tu es devenu la queue du cheval, ô Indra, quand un dieu t'a frappé au coin de la bouche[2].

1. Rapprochez les autres passages d'après lesquels Indra boit le Soma I, 5, 6 ; VI, 40, 2 ; VII, 21, 1 ; 98, 3 ; cf. III, 48, 1, dans le ciel suprême III, 32, 9 et 10, et frappe ses ennemis X, 113, 4 ; 120, 1 ; 180, 3, cf. I, 129, 11 ; II, 17, 6 ; VIII, 45, 4 ; 78, 5, « dès sa naissance. »

2. *Srika* « coin de la bouche » (cf. *srikvan*, *srakra*, « id. » et *srakti* « coin ») — ou même « mâchoire » comme au vers X, 180, 2 où Indra est représenté aiguisant sa mâchoire comme un tranchant acéré, parce qu'il est comparé à un animal terrible.

Tu as conquis les vaches, tu as conquis le Soma, ô héros ! Tu as fait couler les sept rivières. » La queue du cheval peut suggérer l'idée de l'occident par opposition à la tête du cheval mythologique représentant le soleil levant. Indra « devenant la queue du cheval » serait donc Indra « se sauvant à l'occident » (cf. *ibid.* 14). Quoi qu'il en soit, nous voyons que le personnage qui frappe ici Indra à la bouche, comme Vya*m*sa lui brisait les mâchoires, est appelé un dieu. C'est un nouvel exemple de la confusion du caractère divin et du caractère démoniaque dans le personnage de l'ennemi d'Indra. Il confirme celui que nous avons relevé dans l'hymne IV, 18. Peut-être même la frayeur d'Indra après le meurtre du démon doit-elle être expliquée par le mythe qui lui donne ce démon pour père : I, 32, 14 « Quel vengeur d'Ahi as-tu aperçu, ô Indra ! pour que la crainte soit entrée dans ton cœur après l'avoir tué, et que tu aies traversé les quatre-vingt-dix-neuf rivières, comme un aigle effrayé traverse l'espace ? » Ce qui paraît en tout cas hors de doute, c'est que Tvash*t*ri, père d'Indra tué par son fils, a été effectivement confondu avec le démon, avec V*r*itra, par les *r*ishis eux-mêmes.

A vrai dire, c'est en vertu de cette confusion seule que Tvash*t*ri, considéré ailleurs, en qualité de préparateur du feu et du Soma célestes, comme l'artisan qui forge à Indra sa foudre, devient, dans le mythe qui vient d'être étudié, son ennemi, et est traité par lui comme tel. Nous devons nous rappeler en effet que Tvash*t*ri n'est pas un pur démon, mais un personnage équivoque dont le rôle est conçu tour à tour comme malfaisant et comme bienfaisant. Il est expressément distingué de V*r*itra, comme forgeant la foudre d'Indra, dans le vers I, 61, 6 précédant immédiatement celui qui a été cité plus haut à propos de l'alliance d'Indra avec Vish*n*u. Mais son caractère équivoque pouvait aisément s'accuser dans le sens de la malveillance par opposition au caractère exclusivement bienveillant d'Indra. Quand la conception unitaire et la conception dualiste de l'ordre du monde en viennent, quoique contradictoires, à se juxtaposer dans la mythologie védique, les dieux souverains et les dieux pères, réunissant dans la première les attributs que la seconde répartit entre le démon et le dieu guerrier, sont exposés, en présence de ce dernier, à une assimilation d'ailleurs plus ou moins complète et plus ou moins durable avec son ennemi, avec le démon lui-même.

Le mythe du combat d'Indra contre Tvash*t*ri[1] n'est qu'un exemple de ce fait. Nous en retrouverons d'autres plus loin. Mais avant de poursuivre, je profiterai de l'occasion qui m'est ici offerte de citer plusieurs passages concernant le père envisagé sous son aspect défavorable, qui ne rentrent dans le sujet particulier d'aucune des sections du présent chapitre.

Je ne cite que pour mémoire le vers X, 138, 6, d'après lequel « le père porte la jante de roue brisée » par Indra. En effet, il n'est pas là question, au moins expressément, d'une lutte d'Indra avec le père, quoique le vers 5 fasse mention du combat d'Indra contre l'Aurore, et que l'Aurore joue dans ce mythe, en tant qu'elle se prolonge et retarde le lever du jour, un rôle analogue à celui des dieux qui, comme nous le verrons dans la section VIII, veulent empêcher Indra de faire reparaître le soleil[2].

Nous avons déjà, dans les citations relatives au combat d'Indra contre son père Tvash*t*ri, rencontré la mention de la « mère. » Or, au vers I, 164, 8, après un premier hémistiche où nous lisons que la mère a donné au père sa part du *rita* (voir Ch. III), qu'elle s'est unie à lui par la pensée, par la prière, nous voyons cette même mère recevoir au second hémistiche l'épithète *bîbhatsu*, exprimant une idée d'horreur ou de dégoût, et donnée au vers X, 124, 8 et 9 aux eaux qui s'éloignent de V*r*itra. Si c'est pour le « père » que la « mère » éprouve de l'horreur ou du dégoût après l'avoir d'abord honoré, c'est sans doute que ce père est, comme plus haut Tvash*t*ri, assimilé au démon. Au surplus, le vers suivant (I, 164, 9) n'indiquerait-il pas précisément que la bienveillance de la mère se reporte sur le fils (cf. encore II, 38, 5), si souvent opposé au père ?

Les formes du fils qui sont identiques aux dieux du sacrifice, Agni et Soma, exercent sur le père une influence pro-

1. Indra combat aussi, et à ce qu'il semble en compagnie de Trita, le fils de Tvash*t*ri, appelé Viçvarûpa, et du nom de son père, Tvâsh*t*ra X, 8, 8 et 9, cf. II, 11, 19. Ce Tvâsh*t*ra est, comme nous l'avons dit plus haut (p. 49), un représentant de Soma dont il a les trois têtes IX, 73, 1. Il joue ici, comme il arrive quelquefois aux représentants d'Agni et de Soma, un rôle hostile analogue à celui de son père.

2. Au vers VI, 20, 11 où Indra livre au père son descendant Navavâstva, ce dernier, parfois assimilé du reste à un véritable démon, paraît avoir pris à sa charge le caractère équivoque ordinairement attribué au père, lequel est par suite substitué au fils comme allié d'Indra. Mais c'est là un fait exceptionnel.

pitiatoire dont il sera question de nouveau au chapitre II. Je crois néanmoins utile de citer, dès maintenant, les passages suivants où l'opposition du caractère bienveillant du fils et du caractère malveillant du père est très-nettement indiquée. L'auteur de l'hymne V, 3, au vers 9, prie Agni d'éloigner, d'écarter le père, en ajoutant, par un paradoxe familier aux *r*ishis, que ce père passe pour son fils. Il ajoute au vers suivant que le père prend différentes formes, si Agni le veut, c'est-à-dire apparemment qu'il prend une forme propice après s'être montré sous son aspect sévère ; c'est Agni en effet qui peut gagner sa bienveillance. Un rôle analogue est attribué à Soma en des termes encore plus significatifs. Je n'insisterai pas sur le vers IX, 86, 14 qui représente ce dieu cherchant à gagner son père « antique, » ce père avec lequel il paraît s'accorder parfois IX, 71, 2, cf. 97, 30, mais qui ne diffère peut-être pas du « vieux, » littéralement du « chenu, » qui a dévoré le « jeune, » c'est-à-dire son fils Soma X, 55, 5. Mais voici la formule caractéristique : VI, 44, 22 « Ce Soma a dérobé les armes de son père, et triomphé ainsi des ruses (*mâyâ*h) de (ce père) malveillant. » Ce n'est pas tout ; dans le premier hémistiche du même vers, nous lisons que Soma en naissant, avec Indra son compagnon, a triomphé du *pani*, c'est-à-dire du démon avare. L'assimilation du père et du démon est ici de nouveau évidente.

SECTION VII

GANDHARVA

Le mot *gandharva* est employé dans le *R*ig-Veda au singulier et au pluriel, et désigne dans le second cas une troupe de personnages divins qui sont peut-être avec le Gandharva par excellence dans le même rapport que les Rudras ou Maruts avec Rudra, quoiqu'ils ne soient nulle part appelés ses fils. En tout cas, le singulier est appliqué à une forme du père dans l'hymne X, 10 où Yama, repoussant les avances incestueuses de sa sœur Yamî, lui dit au vers 4 : « Gandharva dans les eaux et la femme *aquatique*, voilà notre nombril (notre origine), voilà la parenté suprême qui nous unit. »

De la réponse de Yamî au vers suivant « Notre père, le dieu Savit*r*i Tvash*t*ri qui prend toutes les formes, a fait de

nous deux époux dans la matrice même, » il semble permis d'induire qu'au moins dans la pensée de l'auteur de cet hymne, le personnage de Gandharva est équivalent à celui de Savit*r*i. Cette induction paraît confirmée par le vers 7 de l'hymne III, 38, si le « taureau-vache » y représente, comme je le crois, Savit*r*i nommé au vers suivant, et si les personnages qui ont « mesuré avec des noms l'(essence) adorable[1] de ce taureau-vache, » qui, « revêtant sans cesse une nouvelle dignité d'Asura, ont créé en lui la forme, » sont les Gandharvas nommés au vers précédent. En effet, les formules que j'ai traduites littéralement doivent signifier que les personnages en question ont manifesté sous la divinité de leurs propres formes l'essence unique d'une divinité qui peut être considérée comme leur principe, comme leur père (cf. *ibid.* 4), et Savit*r*i, principe ou père des Gandharvas, serait par cela même le Gandharva par excellence.

D'un autre côté, l'union de Gandharva avec la femme « aquatique » appelée elle-même au vers X, 11, 2 la Gandharvî, rappelle le mythe de Tvash*t*r*i et des femmes (les eaux célestes) au milieu desquelles il se cache, à cela près que le premier de ces personnages est monogame. La pluralité des femmes des eaux, désignées alors par le nom d'Apsaras, ne se rencontre dans notre mythe que là où il y a aussi pluralité de Gandharvas X, 136, 6.

On peut se demander si Gandharva ne joue pas, comme Tvash*t*r*i, le rôle d'un ennemi d'Indra au vers VIII, 1, 11 d'après lequel ce dernier, fouettant Etaça, coursier du soleil, et les deux chevaux ailés du vent, a emporté avec lui Kutsa, représentant le Soma sous une de ses formes célestes, l'éclair par exemple, et « s'est glissé vers Gandharva l'indompté. » Gandharva ne peut guère, dans un pareil mythe, représenter que le gardien du Soma, ou le Soma lui-même, et dans le second cas il ferait double emploi avec Kutsa. D'ailleurs l'auteur du vers IX, 83, 4 dit en termes exprès que Gandharva garde[2] le séjour du Soma. Une allusion à la même idée peut être cherchée au vers I, 22, 14 dans l'expression « séjour inébranlable de Gandharva, » et surtout au vers I, 163, 2, portant que Gandharva a saisi la rène du che-

1. *Sakmya* de *sakman* « adoration » I, 31, 6.
2. L'emploi de l'actif *rakshati* ne nous permet pas de traduire « garde son propre séjour » en assimilant Gandharva à Soma.

val du sacrifice, identique à Soma. D'après le vers IX, 113, 3, ce sont les Gandharvas, déjà assimilés sans doute à des sacrificateurs dans l'hymne III, 38 (vers 6), qui ont reçu le taureau grandi dans le nuage (Soma) et en ont fait le suc du Soma (de la plante du Soma terrestre). Ils jouent alors un rôle bienfaisant en communiquant le Soma aux hommes. Mais revenons à notre vers IX, 83, 4. Il y est dit encore que Gandharva, « maître des liens, saisit le trompeur dans ses liens. » Ce dernier trait qu'on peut rapprocher du mythe des cordes ou des lacets de Varu*n*a, et qui paraît d'ailleurs avoir ici la même signification morale, convient très-bien, comme nous le verrons, à un personnage qui aurait eu primitivement le caractère équivoque inhérent au personnage de Tvash*tr*i, et, pour fixer les idées, qui aurait été, non-seulement un gardien, mais un gardien avare du Soma. On pourrait interpréter en ce sens le vers VIII, 66, 5 : « Indra a fendu Gandharva dans les espaces sans fond. » Gandharva, le gardien avare du Soma, serait là assimilé au ciel ou au nuage qui le retient, comme les démons V*r*itra et Vala.

Il faut remarquer toutefois que l'usage de la racine *trid* avec le préfixe *abhi* comporte également une autre traduction du même passage : « Indra a délivré Gandharva. » Dans ce sens, Gandharva ne serait plus le gardien du Soma, mais le Soma lui-même.

On ne peut nier en effet que le nom de Gandharva n'ait été appliqué à Soma. Ce dernier est au vers IX, 86, 36, appelé en termes exprès le Gandharva des eaux. Nous retrouvons ici la connexion déjà signalée entre l'idée du Gandharva et celle des eaux célestes. Il en sera de même dans l'hymne X, 123. L'amant que l'Apsaras « porte » en souriant dans le ciel suprême (vers 5), paraît bien être le Gandharva nommé au vers précédent, et d'ailleurs identique à Vena, héros de l'hymne, qui lui-même représente Soma. D'après le vers 7 du même hymne, ce Gandharva s'est dressé dans le ciel, présentant ses armes brillantes, se revêtant d'un vêtement parfumé qui représente dans le ciel le lait auquel Soma est mêlé sur la terre, et manifestant, (littéralement engendrant pour lui), ses formes chéries (cf. *ibid.* 4). Le premier de ces traits se retrouve mot pour mot au vers 12 de l'hymne IX, 85 à Soma, portant également que Gandharva, monté dans le ciel, y manifeste toutes ses formes. Dans ce nouvel exemple, il

paraît certain que le personnage ainsi nommé représente Soma sous sa forme de soleil, « faisant briller les deux mondes, ses parents. »

C'est encore à ce qu'il semble en tant qu'assimilé à Soma lui-même que Gandharva a parlé à l'intérieur de la matrice X, 177, 2, qu'il a annoncé, découvert à Indra les formes immortelles des eaux X, 139, 6. Il joue dans ce nouveau mythe un rôle analogue à celui qui est rempli dans la légende des Açvins par Dadhyanc ou par la tête de cheval, représentant l'un et l'autre Soma. A ne considérer que le sens général du mythe, il rappelle également Vishnu, et généralement le fils, Agni ou Soma, prenant parti pour Indra. Les deux vers précédents de l'hymne X, 139 ajoutent à son nom celui de Viçvâvasu. Il traverse l'espace, et à sa vue les eaux coulent : le Soma-éclair ne saurait être plus clairement désigné.

Dans l'hymne nuptial X, 85 notre personnage intervient, sous ses deux noms de Gandharva et de Viçvâvasu, plutôt comme doublure de Soma que comme substitut de Savitri. En effet, d'après les vers X, 85, 40 et 41, loin d'avoir livré d'abord à Soma la femme, image terrestre de Sûryâ, qu'il doit maintenant abandonner à son époux mortel, c'est au contraire lui qui l'aurait reçue de Soma.

En somme, le personnage de Gandharva est un exemple incontestable de la confusion, qui s'est souvent opérée sous un même nom, d'attributs appartenant au père et au fils. C'est par là surtout qu'il nous intéresse ici. Je rappelle cependant en terminant, comme particulièrement digne de remarque, l'attribut des liens par lequel il se rapproche de Varuna.

SECTION VIII

LES ASURAS

Dans toutes les sections précédentes, sauf deux exceptions, l'une dans la seconde où je n'ai pu séparer des textes relatifs au père de Bhujyu et à celui de Rebha ceux qui concernent les « amis méchants » de ces favoris des Açvins, l'autre dans la cinquième où l'indication du caractère malveillant occasionnellement attribué aux Maruts a formé le complément naturel de l'étude consacrée à Rudra leur père, je n'ai traité jusqu'à présent que de personnages mytholo-

giques isolés, portant chacun pour leur compte les divers attributs des dieux souverains ou des dieux pères, et pouvant être considérés comme les représentations successives d'un seul et même être divin. Au contraire, ceux qui feront le sujet de la neuvième section, bien que l'un au moins d'entre eux ait une individualité propre et bien tranchée, sont souvent réunis en couple, en triade, ou même en un groupe indéterminé.

Avant d'en venir à ces personnages nommés *A*dityas, par lesquels il importe de terminer notre énumération, le premier d'entre eux, Varu*n*a, étant la personnification la plus haute du dieu souverain, et, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, de la Providence, j'étudierai dans la présente section un autre groupe de dieux, ou plutôt une autre appellation des dieux réunis en groupe, le terme d'Asura. A cette occasion du reste, j'aurai à citer d'autres passages où le nom générique des dieux, *deva*, soit seul, soit dans la locution « les anciens dieux, » désigne pareillement les habitants du ciel en tant que souverains et opposés au dieu guerrier, avec lequel ils entrent même en lutte ouverte.

C'est un fait bien connu que le terme d'*asura*, appliqué dans le *R*ig-Veda à différents dieux, et surtout, comme nous le verrons, aux dieux revêtus de la dignité la plus haute, est devenu dans la mythologie brahmanique le nom des ennemis des dieux[1], des adversaires que ceux-ci ont dû vaincre pour entrer en possession de l'autorité divine et de tous ses attributs. Cette évolution de la notion des Asuras a d'ailleurs commencé dès la période des hymnes. Dans le Xe ma*nd*ala, justement considéré comme le plus moderne, l'opposition des Asuras et des Devas semble déjà une idée courante X, 82, 5, ainsi que le triomphe des seconds sur les premiers X, 53, 4; 157, 4. Mais on rencontre des traces du même mythe dans le VIIIe et même dans les sept premiers ma*nd*alas. Indra est prié de chasser les Asuras auxquels on donne l'épithète *adeva* « non Devas, ou ennemis des Devas » VIII, 85, 9; le même dieu, accompagné de Vish*n*u VII, 99, 5 et de B*r*ihaspati II, 30, 4, est invoqué contre les héros (les fils) de l'Asura; Vâyu protége ses suppliants contre tout être appartenant à la race des

1. L'opposition des Asuras et des Devas a même amené, par une fausse étymologie qui faisait de l'*a* de *asura* un *a* privatif et expliquait ce mot dans le sens de « non Sura, » la formation abusive d'un mot *sura* pour désigner les dieux.

Asuras I, 134, 5[1]. Comme le soleil levant, dans le X[e] ma*nd*ala (170, 2), Indra est appelé dans le VI[e] *asurahan* « tueur d'Asuras » (22, 4). La même épithète est attribuée dans le VII[e] (13, 1) à Agni Vaiçvânara dont le poëte dit au vers suivant qu'il a délivré du mal les dieux, désignés par leur nom ordinaire de Devas. Les Devas sont donc ici aussi opposés aux Asuras, et comme dans la mythologie postérieure, ils ont failli être leurs victimes avant de l'emporter définitivement sur eux. De même que le célèbre mythe brahmanique du barattage de la mer de lait nous montre les Asuras en possession de l'ambroisie avant que les dieux ne s'en emparent, nous voyons dans le VIII[e] ma*nd*ala (86, 1) Indra prendre aux Asuras les biens qu'il doit distribuer aux hommes[2].

Cette application du mot Asura aux ennemis des dieux, seule conservée dans une période postérieure, et peu compatible en apparence avec les autres emplois védiques du même mot comme épithète de différentes divinités, n'a d'autre cause, selon la plupart des mythologues, que l'indétermination du sens primitif. Désignant d'une façon générale les êtres mythologiques qui jouent un rôle dans les phénomènes célestes, ce terme aurait pu dès l'origine s'appliquer également bien aux dieux et aux démons, et ne se serait fixé que plus tard dans la seconde acception. Cette explication renferme une grande part de vérité ; mais elle demande à être précisée, et les résultats déjà obtenus dans les sections précédentes nous tracent la voie dans laquelle nous devons essayer de le faire. Ce n'est pas le dieu guerrier, ce sont les dieux souverains ou les dieux pères, qui offrent dans le *R*ig-Veda un caractère équivoque propre à les faire confondre à l'occasion avec les démons. Or, c'est aussi à ces dieux qu'appartient, non pas sans doute exclusivement, mais du moins principalement, le nom d'Asura. La transformation des Asuras en démons semble donc n'être qu'un nouvel exemple du fait que nous avons constaté déjà sur un personnage unique, Tvash*t*ri, et que nous verrions se reproduire ici pour tout un groupe mythique, à savoir la dé-

1. Je ne crois pas qu'il faille interpréter le vers IX, 71, 2, comme le veulent MM. Roth et Grassmann : « Il détruit la race asurienne » (voir plus loin). Le passage I, 108, 6 me semble obscur.

2. La forme *asurebhyah* pourrait être aussi prise pour un datif ; mais l'interprétation qu'on tirerait de cette construction « Les biens que tu as apportés *aux* Asuras » ne se justifierait ni par le contexte, ni par les rapports ordinaires d'Indra avec les Asuras, même avec les Asuras conservant encore le caractère de dieux.

termination dans le mauvais sens du caractère équivoque propre aux divinités de ce que j'appelle la conception unitaire, par opposition à celles de la conception dualiste. Ainsi s'explique la souveraineté attribuée aux Asuras avant la victoire des Devas, que dis-je? le culte que les seconds rendent aux premiers, et dont témoigne ce vers d'un hymne à Çraddhâ « la foi ou le culte fidèle » : X, 151, 3 « Comme les Devas ont rendu un culte fidèle aux Asuras puissants. » Ce texte où l'opposition des termes *deva* et *asura* détermine évidemment le second dans le sens qu'il a définitivement gardé, rappelle le culte rendu par le fils au méchant père (voir plus haut p. 64)[1]. Au vers X, 124, 5, il est dit au contraire des Asuras, qui ici semblent bien être des dieux (cf. vers 3 le père Asura), qu'ils sont devenus « sans puissance ».

Le terme d'Asura se rencontre aussi dans le *R*ig-Veda joint au nom d'un démon véritable, Pipru, X, 138, 3, et celui d'*àsura*, signifiant peut-être fils d'Asura, est appliqué aux démons Namuci X, 131, 4 et Svarbhânu V, 40, 5. Il est à remarquer que deux de ces noms, Pipru et Namuci, s'opposent l'un à l'autre à peu près comme nous verrons plus loin que le nom de Mitra s'oppose à celui de Varu*n*a. Si *namuci* signifie « qui ne lâche pas, » *pipru* ne paraît avoir d'autre sens que « qui remplit, qui donne en abondance. » Ces deux mots représenteraient donc bien les deux faces d'un être équivoque semblable aux dieux souverains. Il est bizarre que Pipru, en dépit du sens favorable de son nom, soit devenu un démon comme Namuci. Mais après tout Tvash*tr*i qui, sans devenir un pur démon, a pris plus d'une fois, ainsi que nous l'avons vu, un caractère démoniaque, semblait aussi appelé par son nom d'« artisan » à représenter plutôt dans son action bienfaisante la puissance suprême d'où vient le mal comme le bien.

Avant d'aller plus loin dans le détail des arguments qui paraissent confirmer ma conjecture sur l'application primitive du terme d'Asura, il sera utile d'étudier la signification propre de ce terme lui-même. Pour bien l'établir, les emplois du dérivé *asurya* comme substantif abstrait désignant la qualité d'Asura nous seront d'un grand secours. Ce mot signifie « pouvoir suprême, souveraineté universelle », comme le prouvent les textes suivants : Indra exerce l'*asurya* parmi les

1. Cf. plus bas les honneurs rendus par Mitra à Varu*n*a.

dieux VI, 36, 1; les dieux lui ont cédé l'*asurya*, VI, 20, 2, se sont soumis à lui pour lui laisser l'*asurya* et la puissance VII, 21, 7. Varu*n*a, ou plutôt Indra s'identifiant, comme nous le verrons plus loin, à ce dieu, prétend que les premiers *asurya* lui ont appartenu IV, 42, 2. Enfin le dérivé *asuratva* a le même sens dans les textes où il est dit que l'*asuratva* des dieux III, 55, 1 ou de l'aurore X, 55, 4 est grand et unique[1]. D'autres emplois encore plus significatifs du mot *asurya* seront cités à la fin du chapitre à propos de Mitra et de Varu*n*a. Or le terme *asura*, pour fournir un dérivé dont le sens paraît être « pouvoir suprême, » a dû impliquer lui-même une idée analogue. C'est ce point qu'il importe de ne pas perdre de vue quand on cherche à en préciser le sens étymologique.

Il est dérivé lui-même de *asu* « souffle, vie,[2] » et doit signifier « qui est en possession du souffle, de la vie. » Mais d'après l'observation qui précède, nous ne le prendrons pas dans le sens vulgaire de « vivant[3], » nous lui donnerons plutôt celui de « maître des sources de la vie, y puisant soi-même à son gré. » Il paraît synonyme d'un composé sur lequel nous reviendrons tout à l'heure, *asu-trip* « qui se délecte du souffle, de la vie, qui en jouit pleinement, » ou, comme nous dirions, « qui s'abreuve aux sources de la vie. »

Les sources de la vie sont dans l'ordre naturaliste la lumière, particulièrement l'aurore et les eaux. C'est ce qu'on peut conclure des citations suivantes. Un chantre annonce en ces termes à ceux qui l'entourent le lever de l'aurore : I, 113, 16. « Levez-vous ! *Notre souffle vital* est arrivé ; l'obscurité s'est enfuie, la lumière arrive ; elle a cédé au soleil la route qu'il doit suivre ; nous sommes arrivés à l'heure où un nouveau jour s'ajoute à la vie des hommes. » L'aurore est donc ici appelée le « souffle » de l'homme. Un autre poëte en dit à peu près autant des eaux dans un vers adressé à Indra : II, 22, 4 « Quand par la force du dieu[4] (Soma) tu as répandu

1. Il résulte de l'emploi de *ekam* dans le vers X, 55, 4, qu'il ne doit pas être opposé au pluriel *devânâm* dans le vers III, 55, 1, de façon à constituer une formule *expressément* panthéistique.

2. Le mot *asu* se rencontre deux fois dans le *Rig-Veda* accompagné de l'épithète *jîva* « vivant » I, 113, 16 ; 140, 8.

3. Il est appliqué à un roi mortel I, 126, 2, cf. X, 93, 14, mais parce que ce personnage est *roi* et non parce qu'il est *vivant*, c'est un titre honorifique qui l'assimile au roi par excellence, à Varu*n*a, si souvent nommé Asura (Cf. encore VII, 56, 24.)

4. M. Gr. rapporte, à tort selon moi, le génitif *devasya* à notre mot *asum*.

le souffle (la vie) en répandant les eaux. » Aussi l'*asurya*, c'est-à-dire la qualité d'*asura*, est-elle attribuée aux rivières VII, 96, 1. On peut chercher une allusion aux eaux aussi bien qu'à l'aurore dans le vers où il est dit d'Agni : X, 12, 1 « Quand le dieu, prêtant son concours au sacrifice des mortels, s'est établi comme *hotri* se tournant vers son souffle (sa vie, l'aurore ou les eaux). » Lorsque les femelles mythiques sont mortes, c'est-à-dire ont disparu, c'est Agni lui-même qui les délivre de la vieillesse et rend le souffle vital à celles qui sont pourtant son souffle et sa vie, I, 140, 8. Nous avons là une autre forme du mythe d'Agni engendrant ses mères.

Mais le plus souvent l'aurore et les eaux disparues ne passent pas pour mortes. Les sources de la vie sont considérées alors comme soumises au pouvoir d'un maître qui les retient. Ce maître qui, dans la conception que j'appelle dualiste, est un démon ennemi des dieux, et dans la conception unitaire le dieu lui-même, ce démon, dis-je, ou ce dieu, ayant en sa possession les sources de la vie, a dans l'une et l'autre conception les mêmes droits à l'appellation d'Asura. Nous sommes ainsi naturellement ramenés à la conjecture déjà proposée pour l'explication de l'équivoque inhérente à ce terme.

Avant de poursuivre l'étude des usages védiques du mot *asu*, j'indiquerai ceux du composé *asu-trip*, déjà cité comme synonyme de *asura*, et qui est susceptible également d'un double emploi. Il faut citer d'abord le vers X, 82, 7 : « Les chanteurs d'hymnes s'abreuvant aux sources de la vie, sont enveloppés de nuées et de murmures. » Indépendamment même de la mention du nuage *nîhâra*, l'épithète *asu-trip* suffirait pour nous faire reconnaître ici des personnages célestes. Les hymnes qu'ils chantent excluent d'ailleurs tout rapprochement avec les démons. Ce texte obscur fait sans doute allusion aux *r*ishis anciens nommés dans le même hymne aux vers 2 et 4. Quoi qu'il en soit, l'épithète *asu-trip* y est certainement appliquée à des personages divins, ou assimilés à des dieux. Or, nous rencontrons une application du même terme à des démons dans le vers X, 87, 14. Il est vrai que ces démons étant des Yâtudhânas et des Rakshas, c'est-à-dire des êtres conçus comme s'attaquant directement à la vie des hommes, on peut supposer que le poëte entend ici le composé dans une autre acception, à savoir « qui jouit de la vie des hommes, qui s'en nourrit, qui la dérobe. » Mais le sens indiscutable du mot *asu-trip* quand

il s'applique comme plus haut à une troupe divine, doit nous faire croire qu'en tant qu'appliqué aux démons, il signifiait aussi *primitivement* « qui jouit des sources célestes de la vie, particulièrement de l'aurore et des eaux, » avec l'idée accessoire d'une possession acquise par le vol, comme dans l'épithète *paçutrip* « qui jouit des troupeaux, » donnée à un voleur VII, 86, 5.

Le *R*ig-Veda présente un troisième emploi de *asu-trip* qui paraît étroitement lié à une autre application du mot *asu* lui-même. Cette qualification est en effet donnée aux chiens de Yama X, 14, 12. Ici encore on peut être tenté d'expliquer le terme en ce sens que les messagers du dieu de la mort dérobent la vie des hommes, et il est bien vrai qu'ils semblent maîtres de cette vie, puisque dans le même vers on les prie de rendre aux assistants le souffle, la vie désignée par le même mot *asu*. Mais je n'hésite pas à préférer une interprétation conforme à celle que nous avons reconnue seule possible pour le vers X, 82, 7, le séjour des morts, où règne Yama, leur maître, étant par excellence le récipient du souffle, de la vie, *asu*, ainsi que le prouvent le vers X, 15, 1, d'après lequel les ancêtres défunts sont allés dans l'*asu*, et le composé *asunîti* « conduisant à la vie » qui désigne le chemin conduisant au séjour des morts X, 15, 14 ; 16, 2, personnifié ensuite comme génie funèbre X, 59, 5 et 6 ; c'est du reste par ce même chemin que sont partis les jours passés X, 12, 4.

Résumons maintenant ce que les discussions précédentes ont pu nous apprendre sur la valeur du terme *asura*. D'après les emplois du primitif *asu* et du composé *asu-trip*, il doit désigner des êtres conçus comme les maîtres des sources de la vie et comme habitant un séjour mystérieux ; d'après ceux du dérivé *asurya* il doit s'appliquer à des personnages revêtus d'un pouvoir suprême et absolu. L'une et l'autre conclusion concourent à nous les présenter comme des divinités appartenant à la catégorie des dieux souverains qui, par opposition au dieu guerrier, ont pu prendre un caractère démoniaque. L'étude du sens étymologique confirme donc l'interprétation que nous avait d'abord suggérée l'application successive du terme à des dieux et à des ennemis des dieux.

Mais tous les emplois du mot *asura* sont-ils conformes à cette interprétation ? C'est le point qu'il nous faut maintenant traiter. Or, nous devons reconnaître tout d'abord que l'épi-

thète *asura* et celle d'*asurya* [1] sont appliquées, que la dignité désignée par les substantifs *asurya*, *asuratva* est accordée tour à tour à différents dieux et même à Indra. Mais, hâtons-nous aussi de le dire, rien ne prouve que les attributs dont il s'agit aient appartenu de tout temps à tous ces dieux et particulièrement à Indra.

Je n'insisterai pas sur l'argument que fournirait la statistique des cas où il est fait usage des mots *asura*, *asurya*, *asuratva*, à propos d'Indra, et de ceux où ils sont employés avec d'autres noms de divinités [2]. Mais je ferai remarquer d'abord que lorsque Indra est appelé *asura* ou apparaît revêtu de la dignité nommée *asurya*, ce n'est jamais en qualité de vainqueur des démons [3], mais c'est le plus souvent [4] en tant que remplissant des fonctions analogues à celles que nous verrons attribuées aux Âdityas, c'est-à-dire en qualité de protecteur et roi I, 174, 1, de distributeur des biens comme Bhaga VI, 36, 1 (cf. VIII, 79, 6), de sage IV, 16, 2, de dieu dont on peut dire que « ce qu'il supporte ne saurait être ébranlé » VI, 30, 2 [5]. C'est aussi comme divinité suprême embrassant et dépassant l'univers : X, 54, 4 « Tu as, ô taureau, quatre essences asuriennes, infaillibles, » (trois dans les trois mondes et une au delà). Le mot *asurya*, employé comme substantif abstrait, implique à lui seul, ainsi que nous l'avons dit déjà, l'idée de suprématie. Il a clairement ce sens dans l'un des passages auxquels il vient d'être fait allusion : VI, 36, 1 « Tu as été partout distributeur de biens, quand tu as exercé *l'asurya* parmi les dieux. » Or, cette idée de pouvoir suprême, de royauté universelle, n'appartient à l'ori-

1. Le dérivé *asurya* n'a pas en effet toujours le sens d'un substantif abstrait (voir plus haut), il s'emploie aussi comme synonyme d'*asura*.

2. Sur cent exemples environ de l'emploi de ces mots, 15 seulement se rapportent à Indra, à qui sont adressés environ 230 hymnes en tiers et des fragments plus ou moins considérables de plusieurs autres, et qui figure en outre dans un grand nombre de couples. Le nombre des exemples qui se rapportent à Varuna ou au couple Mitra et Varuna est à peu près le même ; mais on doit songer que le Rig-Veda ne renferme pas, en comptant les fragments, la valeur de 50 hymnes adressés à ces divinités.

3. Le vers X, 105, 11 où l'attribution à Indra de l'épithète *asurya* est suivie de ces mots « quand tu as aidé le fils de Kutsa dans le meurtre des Dasyus, » ferait seul exception. Mais s'agit-il même ici de démons?

4. Le mot *asurya* se rencontre aussi dans des passages assez indifférents VII, 22, 5, ou obscurs X, 99, 12.

5. Indra est lui-même ailleurs nommé Âditya (voir section IX, B). Cf. encore X, 96, 11 où on le prie, non de *conquérir*, mais de *manifester* la demeure de la vache.

gine qu'au mythe des dieux que j'appelle pour cette raison dieux souverains, et non à celui du dieu guerrier.

Mais pour prouver directement qu'elle a été introduite dans ce dernier mythe par un développement secondaire, nous pouvons alléguer des textes formels qui, du reste, nous ont déjà servi plus haut à déterminer le vrai sens du mot *asurya*. D'après le vers VI, 20, 2, les dieux ont cédé l'*asurya* dans son entier à Indra, lorsqu'avec Vish*n*u pour allié il a frappé V*r*itra qui avait enveloppé les eaux. Il est naturel de supposer qu'avant de céder l'*asurya* à Indra, les dieux en étaient maîtres eux-mêmes, et si l'on songe à la confusion signalée plus haut entre Tvash*t*ri et V*r*itra, on pourra se demander si la cession qu'ils font à Indra de leur pouvoir n'est pas simplement une autre forme de la victoire que ce dernier remporte sur le démon [1]. La même observation est applicable au vers VII, 21, 7 où la « soumission » des dieux est indiquée en termes plus formels encore, et où ils reçoivent, comme ceux dont il est question aux vers I, 164, 50 ; X, 90, 16, la qualification d' « anciens dieux » : « Les anciens dieux t'ont soumis leur puissance (ô Indra), pour te laisser l'*asurya*, l'empire. » Cette qualification a son importance. Elle nous invite à rapprocher du dernier passage cité le vers VI, 59, 1 où Agni est d'ailleurs associé à Indra : « Je chanterai, le Soma étant pressé, les exploits que vous avez accomplis ; vous avez tué les pit*r*is ennemis des dieux, ô Indra et Agni, et vous, vous vivez ! » Si on se rappelle que les *r*ishis reconnaissent des pit*r*is ou ancêtres des dieux qu'ils opposent aux pit*r*is des hommes X, 88, 15, on ne pourra guère hésiter à identifier ces pit*r*is ennemis des dieux aux pit*r*is des dieux eux-mêmes ; car les pit*r*is des hommes n'auraient pas fait courir à Indra et Agni les dangers auxquels semble faire allusion la fin du vers : « Et vous, vous vivez ! » Peut-être même pourrions-nous traduire : « Vous avez tué vos propres pit*r*is, vos propres ancêtres, ennemis des dieux, c'est-à-dire de vous-mêmes. » L'analogie avec le mythe du combat d'Indra contre Tvash*t*ri serait ainsi complète. Quoi qu'il en soit, le vers VI, 59, 1 paraît bien confirmer l'hypothèse que nous avaient suggérée les vers VI, 20, 2 ; VII, 21, 7, à savoir que l'idée d'une cession de l'*asurya*, du pouvoir suprême, faite à Indra par les

1. Il faut remarquer pourtant que d'après le vers X, 50, 3, ce serait par la vertu du sacrifice qu'Indra semblerait avoir été élevé à l'*asurya*.

dieux, par les « anciens » dieux, n'est qu'une atténuation de l'idée primitive d'une défaite essuyée par ces personnages qui, en qualité de premiers maîtres de l'*asurya*, et par conséquent d'Asuras, présentaient un caractère équivoque susceptible de s'accuser dans le sens démoniaque par opposition au caractère exclusivement bienveillant du dieu guerrier.

A ce propos, je citerai d'autres formules où, sans aucune mention du terme *asura* ni de ses dérivés, sans intervention également du titre de « pères » ou de la qualification « d'anciens, » les dieux sont placés vis-à-vis d'Indra dans des situations analogues à celles qui viennent d'être indiquées. Je n'insisterai pas sur les textes qui constatent en termes généraux la suprématie d'Indra, contre laquelle les dieux ne peuvent rien non plus que les hommes VIII, 82, 11, incapables qu'ils sont les uns et les autres d'atteindre ce dieu VIII, 86, 9. Ceux qui nous montrent les dieux lui cédant VI, 18, 15, lui abandonnant la force et l'héroïsme VIII, 51, 7 cf. X, 48, 3, sont déjà plus intéressantes. Le vers VI, 25, 8 enfin, où il est dit que les dieux ont abandonné l'empire à Indra lors de son combat contre V*r*itra, rappelle entièrement, sauf l'absence du mot *asurya* l'un des passages cités plus haut (VI, 20, 2).

On peut se demander encore si l'idée de l'abandon dont Indra, dans les combats qu'il doit livrer, est victime de la part, non-seulement des Maruts I, 165, 6; VIII, 7, 31; 85, 7, mais des dieux en général IV, 18, 11, n'est pas une simple atténuation d'un mythe plus ancien qui le mettait aux prises avec eux. En fait, le vers IV, 18, 11 fait partie de l'un des hymnes où est raconté le combat d'Indra contre son père Tvash*t*ri. L'idée que les dieux ont abandonné Indra par crainte du démon VIII, 85, 7, cf. 82, 14, pourrait d'autant plus facilement passer pour une explication inventée après coup, que d'après le vers V, 30, 5, c'est Indra lui-même qui les a frappés de terreur au moment où il a conquis les eaux. Or nous voyons au vers X, 98, 6, les eaux retenues par les dieux, comme elles le sont plus ordinairement par V*r*itra. Le vers I, 170, 2 où les Maruts cherchent à détourner les coups d'Indra a été déjà cité dans la section V, B. — Nous pourrions même chercher une nouvelle atténuation de l'idée primitive d'hostilité, et en même temps une apologie de l'idée secondaire de défection, dans les passages nombreux où il est

dit que les dieux ont choisi Indra « seul » pour combattre contre Vritra IV, 19, 1 ; qu'ils ont mis en avant, *dadhire purah*, Indra pour tuer Vritra VIII, 12, 22, qu'ils l'ont mis en avant lors de la conquête de la lumière VI, 1, 87, cf. I, 131, 1 ; d'où il suit qu'Indra « marche en avant des hommes et des dieux » III, 34, 2. D'une part en effet, « choisir Indra pour combattre seul, » cela ressemble fort, sous une forme plus honnête, à « abandonner Indra. » De l'autre, l'attribution du premier rang à Indra pourrait bien n'être que l'écho lointain d'une victoire remportée sur ceux à la tête desquels il marche aujourd'hui. Je dois ajouter pourtant qu'Indra « mis en avant » par les dieux, peut rappeler Agni « mis en avant » (*purohita*) par les hommes, en sorte que les formules en question s'expliqueraient également bien par l'assimilation des dieux à des sacrificateurs. Mais il me reste à citer en faveur de la première interprétation l'hymne IV, 19 [1] où après le vers 1, portant que les dieux ont choisi Indra seul dans le combat contre Vritra, nous lisons au vers 2 : « Les dieux ont abandonné (les trésors célestes ?) comme des vieillards ; tu es devenu le roi universel, ô Indra. » Les biens que les dieux abandonnent à Indra ne diffèrent vraisemblablement pas de ceux qu'il enlève à Vritra, et la comparaison « comme des vieillards » rappelle le mythe des anciens dieux et des « pitris des dieux » vaincus par lui.

Voici d'ailleurs des passages où la lutte d'Indra contre les dieux est expressément indiquée. La racine *vi* avec le préfixe *pra* exprime au vers X, 49, 11 le triomphe d'Indra sur les dieux, comme elle exprime au vers VII, 6, 3 celui d'Agni sur les Dasyus. Nous lisons dans l'hymne IV, 30 aux vers 4 et suivants : « 4. Et quand tu as, ô Indra, volé le soleil pour ceux qui étaient dans l'angoisse, volé la roue pour Kutsa qui combattait ; — 5. Quand tu as combattu seul tous les dieux furieux, que tu les a frappés, ô Indra, eux tes ennemis ; — 6. Et quand tu as fait avancer le soleil pour le mortel, tu as aidé Étaça par ta puissance. » L'interprétation de M. Kuhn (*Die Herabkunft des Feuers*, p. 65) et des autres mythologues qui voient dans le combat d'Indra contre les Devas une lutte du dieu de l'orage contre les phénomènes lumineux qu'il dérobe à la vue

1. Remarquons, sans exagérer l'importance de ce fait, qu'il suit immédiatement dans le recueil l'un des deux hymnes où est raconté le combat d'Indra contre Tvashtri.

des hommes en amoncelant les nuées, est contredite, non-seulement d'une façon générale par le caractère exclusivement lumineux attribué dans les hymnes à Indra, mais tout particulièrement dans le dernier passage cité, par les détails mêmes de la description. Si Indra vole le soleil au vers 4, c'est, d'après le vers 6, pour le faire apparaître aux yeux des mortels. Ce sont au contraire les dieux, en dépit de leur nom de Devas « brillants, » qui dans ce mythe font obstacle au lever du soleil. La preuve en pourrait être trouvée déjà dans l'ensemble des trois vers cités, mais celui qui les précède immédiatement est décisif à cet égard : « 3. Tous les dieux, ô Indra, ont combattu contre toi, lorsque, pendant la nuit, tu as conquis les jours [1]. » Enfin le vers X, 171, 4 est plus explicite encore : « Ce soleil, ô Indra, qui est à l'occident, porte-le à l'orient, contre la volonté des dieux mêmes. » L'œuvre d'Indra à laquelle il est ici fait allusion est celle qui doit précéder le lever du soleil. Il s'agit au contraire de la course diurne du soleil au vers V, 29, 5 : « Tous les dieux, ô dieu bienfaisant, t'ont cédé le droit au breuvage du Soma, lorsque pour Etaça (littéralement chez Etaça) tu as conduit à l'occident les chevaux ailés du soleil qui étaient à l'orient. » Dans ce passage, il n'est plus question d'ailleurs d'une défaite qu'Indra ferait essuyer aux dieux, mais d'une cession consentie par eux en sa faveur. Nous avons déjà remarqué que la seconde idée peut n'être qu'une atténuation de la première, et le rapprochement de notre dernière citation et de celles qui l'ont précédée n'est pas un médiocre argument en faveur de cette hypothèse.

Il ne paraît donc pas douteux que les Devas, en tant qu'ils forment un groupe opposé au dieu guerrier, n'aient été conçus comme les gardiens avares des trésors célestes qu'Indra, au contraire, a pour fonction essentielle de livrer aux hommes, en les enlevant de vive force à ceux qui les détiennent, que ce soient des démons ou des dieux. Nous venons de voir les Devas s'opposer au lever du soleil. Nous les avons vus plus haut, dans un passage où d'ailleurs il n'était point question

1. Dans la traduction partielle du *Rig-Veda* publiée sous les auspices de M. Roth (*Siebenzig Lieder*, etc.), ce passage est expliqué autrement : « Lorsque tu as prolongé les jours jusque dans la nuit. » Mais dans l'interprétation de M. Kaegi comme dans la mienne, c'est Indra qui veut faire la lumière, ce sont les Devas qui veulent faire les ténèbres.

d'Indra (X, 98, 6,) retenir les eaux[1]. Dans ces circonstances, ils ne se distinguent pas des Asuras auxquels ils ont été plus tard opposés. C'est Indra qui est opposé en qualité de dieu guerrier et exclusivement bienveillant aux uns et aux autres. Toutefois, l'idée d'un caractère équivoque semblable à celui des dieux souverains et des dieux pères, si elle a été selon toute apparence attachée dès l'origine au nom d'Asura, semble ne l'avoir été à celui de Deva qu'accidentellement, et à cause de la généralité même de ce terme, appliqué indifféremment à tous les dieux. En fait, dans les vers VI, 20, 2 ; VII, 21, 7, qui ont été le point de départ de toute cette digression, les Devas qui cèdent l'*asurya* à Indra paraissent bien être, comme nous l'avons dit, ceux qui étaient antérieurement revêtus de la dignité désignée par ce mot, c'est-à-dire les Asuras eux-mêmes.

Comme j'ai cité à la fin de la section VI, sous forme de complément à l'analyse du mythe qui nous a montré Indra en lutte avec son père Tvash*tri*, quelques passages concernant les rapports d'Agni et de Soma avec le méchant père, je placerai ici les citations qui nous révèlent des rapports analogues entre les mêmes personnages et les dieux réunis en un groupe hostile. J'ai déjà parlé à propos de Bhujyu, de ces amis d'Agni qui, de bienveillants qu'ils étaient, sont devenus malveillants V, 12, 5. Nous lisons au vers V, 2, 6 qu'Agni a été déposé chez les mortels par les « avares » (cf. II, 24, 7), et si l'on se rappelle les passages d'après lesquels Agni a été déposé chez les mortels par les dieux, un rapprochement de ces dieux et des « avares » du vers V, 2, 6 s'imposera inévitablement. En disant au vers IX, 64, 20 des personnages abandonnés par Soma qu'ils étaient inattentifs, le poëte entend sans doute qu'ils avaient la volonté de le retenir. Quant aux formules qui nous montrent Agni éloignant la colère divine VI, 48, 10, le mal qui vient des dieux VIII, 19, 6, Soma détournant la malveillance des dieux VIII, 68, 9, apaisant leur colère VIII, 48, 2, nous les retrouverons au chapitre II.

Avant d'en revenir aux Asuras, pour ne plus les quitter qu'à la fin de cette section, je me vois contraint à une digres-

1. Cf. encore l'épithète *devagopâ* « ayant les dieux pour gardiens, » donnée à Pṛçni VII, 33, 19, et le vers X, 17, 2, d'après lequel des personnages qui ne sauraient être que des dieux ont caché aux mortels la femelle céleste.

sion nouvelle. Après avoir montré que le titre d'Asura n'appartient pas en propre à Indra, et que ce dieu ne l'a pris qu'à la suite, soit d'une usurpation, soit d'une cession plus ou moins volontaire que lui en ont faite les véritables Asuras, je crois devoir étudier les emplois d'un autre terme qui paraît aussi n'avoir désigné le pouvoir ou les actes d'Indra que par une application secondaire. Je veux parler du mot *mâyâ* auquel M. Grassmann, qui ne modifie d'ailleurs que pour la préciser l'interprétation de M. Roth, donne les sens de « sagesse ou ruse surnaturelle, » puis « art magique, tromperie, » et au pluriel « combinaisons sages ou rusées, » en ajoutant qu'il se dit des dieux, des démons et des hommes méchants qu'on suppose en relations avec les démons. La signification du terme me paraît avoir été heureusement analysée par le savant lexicographe qui en a aussi exactement résumé l'emploi. Sur ce second point seulement, ses observations peuvent selon moi, être à leur tour précisées.

Le mot *mâyâ*, soit sous cette forme, soit dans les dérivés *mâyin*, *mâyâvat*, *mâyâvin*, désignant celui qui use de *mâyâ*, ou dans le composé *vi-mâya* « dépouillé de ses *mâyâ*, dont les *mâyâ* deviennent impuissantes, » exprime la perfidie des démons, ou plus généralement des ennemis combattus par Agni V, 2, 9, cf. VII, 1, 10; VIII, 23, 15, par Soma (?) V, 48, 3, par Agni ou Soma (?) V, 44, 2, par Sarasvatî VI, 61, 3, mais surtout par Indra I, 32, 4; 33, 10; 53, 7; 54, 4; 56, 3; II, 11, 5; 9 et 10; III, 34, 3; IV, 16, 9; V, 31, 7; 40, 6, cf. 8; VI, 18, 9; 20, 4; 22, 6 et 9; 45, 9; VIII, 3, 19; 14, 14; X, 73, 5 et 7; 111, 6; 138, 3, qui a ainsi conquis le Soma VII, 98, 5, par Indra accompagné de Vish*n*u VII, 99, 4. Les vers 1, 39, 2; III, 30, 15; VIII, 23, 15, donnent expressément le nom de mortels aux êtres qui y reçoivent l'épithète *mâyin* ou celle de *dur-mâyu* « qui a recours à des ruses méchantes, » ou qui y sont présentés comme usant de *mâyâ*. Le Yâtudhâna femelle qui use également de *mâyâ* et contre lequel Indra est invoqué au vers VII, 104, 24, appartient à une catégorie de démons qui se confondent avec les enchanteurs humains. Peut-être les mots *mâyâ*, *mâyin*, font-ils également allusion à des pratiques magiques aux vers X, 71, 5 et III, 56, 1; dans le dernier, nous lisons que les *mâyin* ne peuvent rien contre les lois immuables des dieux.

Le pouvoir ou le mode d'action des dieux souverains est, comme celui des démons avec lesquels ils partagent certains

de leurs attributs, désigné par le mot *mâyâ*. Le ciel étant l'un des prototypes du dieu père, je citerai ici l'épithète *mâyin* donnée au ciel et à la terre X, 5, 3. J'ai déjà indiqué dans la section II le rapport qui existe entre le mythe du méchant Dasyu et celui du méchant père. Les Açvins annihilent les *mâyâ* de ce méchant Dasyu I, 117, 3, comme Soma, dans un passage également cité (section VI *in fine*), triomphe des *mâyâ* de son méchant père VI, 24, 22. Je rentrerai un instant dans le sujet propre de cette section en citant la locution « *mâyâ* de l'Asura » trois fois employée X, 177, 1 ; V, 63, 3 et 7, les deux dernières fois dans un hymne à Mitra et Varu*n*a où, comme je l'ai fait observer dans la section IV, il y a quelque raison de croire que le nom d'Asura désigne Parjanya. Ajoutons que dans l'un des vers cités plus haut, le démon qui reçoit l'épithète *mâyin* est en même temps appelé un Asura X, 138, 3. Les Maruts, qui participent dans une certaine mesure du caractère redoutable de leur père Rudra, usent de *mâyâ* V, 63, 6 ; ils reçoivent l'épithète *mâyin* I, 64, 7 ; V, 58, 2, cf. VI, 48, 14 (cf. aussi V, 48, 1 où l'épithète *mâyinî* désigne peut-être Rodasî, compagne des Maruts), et celle de *sumâya* I, 88, 1 ; 167, 2, (à laquelle le préfixe *su* semble communiquer d'ailleurs un sens exclusivement favorable). Tvash*t*ri, ce personnage dont le rôle équivoque s'accuse si aisément dans le mauvais sens, connaît les *mâyâ* X, 53, 9. Il est aussi question au vers II, 27, 16 des *mâyâ* des Adityas, divinités dont nous constaterons plus loin la sévérité et qui dans ce vers même sont représentées tendant des lacets pour le trompeur, et dans plusieurs passages, des *mâyâ*, ou de la *mâyâ* de Mitra et Varu*n*a I, 151, 9 ; III, 61, 7 ; V, 63, 4, ou de Varu*n*a seul V, 85, 5 et 6 ; VIII, 41, 3 et 8. C'est par cette *mâyâ* que Mitra et Varu*n*a maintiennent l'ordre du monde. La chaîne (d'étoffe) de la loi est tendue sur le tamis à l'extrémité de la langue, c'est-à-dire que la langue du prêtre prononce des prières conformes à la loi, « par la *mâyâ* de Varu*n*a IX, 73, 9. » Ce qui montre à quel point l'épithète *mâyin* devait être consacrée dans son application à Varu*n*a, c'est qu'elle accompagne le nom de ce dieu dans des formules de comparaison VI, 48, 14 ; X, 99, 10 ; 147, 5. Ajoutons qu'elle lui est donnée dans l'un des passages où, comme on le verra plus loin, il paraît opposé à Indra, VII, 28, 4.

L'assimilation fréquente des dieux du sacrifice aux dieux souverains dont ils sont les ministres, suffirait pour expliquer,

ici comme dans bien d'autres cas analogues, l'application faite aux premiers de termes qui paraissent surtout convenir aux seconds. Agni en effet use de *mâyâ* I, 144, 1; III, 27, 7, ainsi que Soma IX, 73, 5; 83, 3. Les nombreuses *mâyâ* des *mâyin* ont été réunies en Agni III, 20, 3. Soma reçoit l'épithète *mâyin* VII, 82, 3, ainsi que les personnages qui aux vers I, 160, 3 et V, 44, 11 peuvent désigner Agni ou Soma. Les sacrificateurs mythiques, qui empruntent tous leurs attributs à Agni ou à Soma, reçoivent aussi l'épithète *mâyin* I, 159, 4, ou *mâyâvin* IX, 83, 3. C'est par les *mâyâ* que les *R*ibhus se sont élevés à la dignité divine III, 60, 1.

Mentionnons pour ne rien omettre les passages peu significatifs où il est parlé des *mâyâ* des Açvins V, 78, 6; VI, 63, 5, l'attribution qui est faite à ces dieux de l'épithète *mâyin ibid.*, ou *mâyâvin* X, 24, 4, et à leur char de l'épithète *purumâya* « qui a beaucoup de *mâyâ* » I, 119, 1, et passons enfin à Indra.

Indra lui-même a recours aux *mâyâ*, mais c'est pour combattre les démons par leurs propres armes, ainsi qu'il résulte de plusieurs formules I, 11, 7; 51, 5; 80, 7; V, 30, 6; X, 147, 2, qui se ramènent toutes à ce type : « Il a triomphé des *mâyin* au moyen des *mâyâ.* » Il faut citer dans le même ordre d'idées le vers III, 34, 6, où la correction *vrijinena* doit vraisemblablement être substituée à la leçon du texte *vrijanena :* « (Indra) a brisé les tortueux par la tortuosité (les trompeurs par la tromperie); il a brisé les Dasyus au moyen des *mâyâ.* » C'est ainsi encore qu'Indra « triomphe de V*r*itra (l'enveloppeur), le *mâyin*, en l'enveloppant » III, 34, 3. Nous trouverons au chapitre II d'autres exemples de l'emploi que fait Indra de la tromperie contre le trompeur. Nous y verrons que le nom d'un de ses favoris, Dabhîti, signifie « trompeur », mais « trompeur du démon. » Dès maintenant, il faut citer le vers IV, 30, 21 où, pour ce Dabhîti, Indra extermine des milliers de Dâsas par la *mâyâ*, et les noms de *daçâmâya* « qui a dix *mâyâ* » VI, 20, 8, et *purumâya* « qui a beaucoup de *mâyâ* » VIII, 57, 10, donnés à des protégés d'Indra, qui est lui-même appelé *purumâya* III, 51, 4; VI, 18, 12; 21, 2; 22, 1. Par les *mâyâ* VI, 47, 18, en opérant des *mâyâ* sur son propre corps III, 53, 8, Indra prend diverses formes. De ces passages, qui nous montrent l'idée d'un changement de forme attachée à celle de l'opération désignée par le mot *mâyâ*, on peut rapprocher d'ailleurs le vers X, 85, 18

d'après lequel le soleil et la lune se succèdent en vertu de la *mâyâ*, le vers VI, 58, 1 qui après avoir attribué à Pûshan deux formes correspondant au jour et à la nuit, ajoute qu'il aime toutes les *mâyâ*, le vers X, 88, 6 où une mention de la *mâyâ* des dieux se rencontre également à propos de la succession du jour et de la nuit, enfin le vers III, 38, 7, déjà cité dans la section VII, où les personnages qui « ont mesuré avec des noms l'essence adorable du taureau-vache », et « en revêtant sans cesse une nouvelle essence d'Asura, ont créé en lui la forme », reçoivent l'épithète *mâyin*. Dans ce dernier vers d'ailleurs, nous n'avons pas à relever seulement le rapprochement de la *mâyâ* et du changement de forme. L'emploi du terme *asurya* doit nous rappeler la relation étroite constatée plus haut entre ce mot et le mot *mâyâ*.

Pour en revenir à Indra, on trouvera sans doute vraisemblable que, de même qu'en employant la *mâyâ* contre les démons, il leur prend leurs armes pour les combattre, de même quand, sans être opposé à des démons, il nous apparaît encore (II, 17, 5; IV, 30, 12; VIII, 65, 1) usant de *mâyâ*, c'est-à-dire, selon l'interprétation naturellement suggérée par nos dernières citations, d'enchantement, de magie, il emprunte en réalité leurs attributs aux dieux souverains que nous avons vus déjà, et que nous verrons encore supplantés par lui. Au vers X, 147, 5, et probablement aussi au vers X, 99, 10, il est comparé à Varu*n*a qualifié de *mâyin*, et nous verrons dans la section suivante qu'il s'est substitué à Varu*n*a. Ce dernier d'ailleurs, comme je l'ai dit plus haut, reçoit la même épithète dans un passage où il semble opposé à Indra. D'un autre côté, on lit au vers X, 54, 2 : « Ce que tu as fait, ô Indra, quand ton corps a pris des forces, quand tu as manifesté ta puissance aux hommes, ces œuvres qu'on appelle des combats, étaient en réalité une *mâyâ*: car tu n'as jamais eu d'ennemis, ni aujourd'hui, ni autrefois. » Rien ne saurait être plus significatif. Le poëte, ici préoccupé d'élever Indra au rang de dieu suprême, lui refuse les attributs essentiels du dieu guerrier, pour lui donner ceux des dieux souverains. Mais par cela même il nous fournit la preuve que l'idée de la *mâyâ* est primitivement étrangère au mythe d'Indra. Enfin le vers X, 99, 2, que nous retrouverons dans la section suivante, nous montre à la fois Indra triomphant des *mâyâ* du septième frère, représentant Varu*n*a, et s'établissant dans la vaste demeure avec la qualité d'Asura.

Nous ne pouvions mieux terminer notre digression que par cette citation qui nous ramène à notre point de départ, en faisant coïncider l'acquisition de la dignité d'Asura par Indra, avec la victoire qu'il remporte sur un personnage rentrant dans la catégorie des dieux souverains. C'est donc en définitive à ceux-ci que semble avoir appartenu originairement le titre d'Asura et la dignité d'*asurya*. Les Asuras devaient être des dieux auxquels les croyances religieuses des *r*ishis n'opposaient pas de démons ; dieux puissants pour le mal comme pour le bien ; tantôt manifestés sous la forme brillante que semble impliquer le mot *deva* et que conserve toujours un dieu de la conception dualiste comme Indra, tantôt au contraire cachés et cachant eux-mêmes la lumière et les eaux, tous les trésors que l'homme attend du ciel ; enfin, en tant qu'opposés à Indra, assimilables dans une plus ou moins forte mesure aux démons combattus et vaincus par ce dieu. Les Asuras en général, comme Tvash*t*r*i* en particulier, paraissent avoir eu dès l'origine un caractère équivoque, susceptible de s'accuser dans le sens démoniaque, comme de devenir l'expression la plus complète et la plus auguste de l'idée de la divinité.

On a déjà vu au commencement de cette section les Asuras assimilés à de véritables démons, même dans le *R*ig-Veda. Il me reste à signaler l'attribution du nom d'Asura, et de la dignité désignée par le mot *asurya*, aux dieux souverains et aux dieux pères, c'est-à-dire à énumérer ceux des emplois de l'un et de l'autre mot qui, d'après les observations précédentes, peuvent être considérés comme vraiment primitifs. Mais avant cela, je citerai les applications qui sont faites des termes *asura* et *asurya* aux dieux du sacrifice, c'est-à-dire à B*r*ihaspati II, 23, 2, et surtout à Agni (né, comme nous le verrons tout à l'heure, du ventre de l'Asura) III, 3, 4 ; IV, 2, 5 ; V, 12, 1 ; 15, 1 ; 27, 1 ; VII, 2, 3 ; 6, 1 ; 30, 3, cf. X, 11, 6, et à Soma IX, 73, 1 ; 74, 7 ; 99, 1[1]. Du vers V, 10, 2 il semble résulter que l'*asurya* a été acquis par Agni, et le vers VII, 5, 6 porte expressément que les dieux, ici désignés par le nom de Vasus, le lui ont conféré. Ce dernier passage rappelle ceux où est célébrée la cession faite par les dieux à Indra de la même dignité. Cette dignité pouvait cependant appartenir

1. Citons encore, pour ne rien omettre, l'attribution du nom d'Asura à Pûshan V, 51, 11.

dès l'origine à Agni, ainsi qu'à Soma, à ces formes du fils dont la conception n'est pas, comme celle d'Indra, essentiellement opposée à la notion du dieu père. Le vers 2 de l'hymne IX, 71 à Soma paraît très-instructif à cet égard. Nous y lisons que Soma, abandonnant son enveloppe, pour revenir d'ailleurs (plus tard) au rendez-vous du père, « se dépouille de sa nature d'Asura ». Cette nature d'Asura est celle du Soma caché, semblable à celle du père, par opposition à celle du Soma manifesté, du Soma qui répond à l'appel du sacrificateur.

Le personnage mythique du « père » est désigné au vers X, 124, 3 par le nom de « père Asura ». L'idée du père se confondant d'ailleurs en partie avec la notion naturaliste du ciel, nous ne nous étonnerons pas que le ciel soit aussi nommé Asura dans un passage[1] où, chose digne de remarque après les observations qui ont été faites plus haut, il est représenté s'inclinant devant Indra, se soumettant à lui I, 131, 1. Les A*n*giras reçoivent le nom de « fils du ciel, héros de l'Asura » III, 53, 7. Les trois fils de l'Asura dont parle le vers III, 56, 8 peuvent être les fils du ciel. J'en dirai autant des « fils », des « héros du grand Asura, qui regardent au loin » X, 10, 2, bien qu'il soit dit dans la même phrase qu'ils supportent le ciel, l'idée que le fils supporte, rajeunit ou même engendre son père étant familière aux poëtes védiques. Et en effet, on lit au vers X, 56, 6 que les fils ont par leur troisième œuvre fixé en le séparant (de la terre) l'Asura lumineux, c'est-à-dire le ciel, acte qui rappelle celui des *R*ibhus rajeunissant le Père et la Mère[2]. En tout cas, l'emploi du mot Asura comme appellatif, sans aucune autre détermination, pour désigner le père, est très-caractéristique. Cet Asura est d'ailleurs mâle et femelle comme le père en général, et nous lisons au vers III, 29, 14 qu'Agni est « né de son ventre[3] ».

Mais si la notion naturaliste du ciel matériel entre pour partie dans la conception mythique du père, il s'en faut, comme nous l'avons dit aussi, qu'elle la constitue tout entière. Il fau-

1. Peut-être encore au vers I, 54, 3 où M. Grassmann rapporte l'épithète *asura* à Indra.

2. L'Asura aux cinq *hotri* ou sacrificateurs V, 42, 1 pourrait être aussi le ciel qui a cinq points cardinaux (y compris le sommet du ciel), par opposition à la terre qui n'en a que quatre.

3. L'expression *asurasya yoni* X, 31, 6 peut être interprétée dans le sens de « séjour » aussi bien que dans celui de « matrice » de l'Asura. Celle de *garbha âsura* III, 29, 11, appliquée à Agni, doit sans doute être traduite « fœtus de l'Asura », le dérivé *âsura* ayant ici le sens patronymique.

drait donc se garder de croire que la mention de l'Asura n'implique jamais dans les exemples qui viennent d'être cités que l'idée de la voûte céleste, d'autant plus que l'épithète *asura* est appliquée à des formes du père que personne ne songe à identifier purement et simplement avec le ciel. Savi*tr*i la reçoit cinq fois I, 35, 7 et 10; 110, 3; IV, 53, 1; V, 49, 2[1]. Parjanya est invoqué au vers V, 83, 6 sous le nom de « notre père Asura ». J'ai rappelé tout à l'heure encore que l'Asura par la *mâyâ* duquel Mitra et Varu*n*a accomplissent leurs œuvres dans l'hymne V, 63 (vers 3 et 7) paraît être Parjanya. C'est sans doute encore Parjanya qui est désigné au vers X, 177, 1 dans la formule suivante : « L'Asura par la *mâyâ* duquel l'oiseau a été orné. » Cet oiseau « que les sages voient en esprit » me paraît être Agni ou Soma (cf. X, 85, 3), d'ailleurs peut-être identifié au soleil. Or, on sait que Parjanya est appelé le père de Soma. Je renvoie le lecteur à la section V, B, p. 34 pour les passages où le titre et la dignité d'Asura sont attribués à Rudra, désigné particulièrement par le nom d'Asura du ciel[2]. Les Maruts, qui participent quelquefois du caractère équivoque de leur père Rudra, reçoivent aussi le nom d'Asuras, I, 64, 2. Enfin le mot *asurya* paraît être attribué comme épithète à Rodasî leur compagne I, 167, 5, cf. 168, 7. Au vers III, 38, 7, les personnages qui « revêtent sans cesse une nouvelle dignité d'Asura » peuvent être, comme nous l'avons dit (section VII), les Gandharvas dont le rapport avec Gandharva est analogue à celui des Maruts avec Rudra.

J'insiste sur cette expression « l'Asura du Ciel » et sur les emplois signalés plus haut du mot *asura* seul. Ces appellations, bien que la première désigne certainement Rudra, et que la seconde puisse désigner Parjanya ou tel autre des dieux souverains, n'en ont pas moins leur valeur indépendante qui en fait de véritables substantifs. Or, il est remarquable que le terme d'Asura ne soit employé ainsi que pour désigner une forme quelconque, déterminée ou non, du dieu

1. C'est probablement aussi Savi*tr*i qu'elle désigne au vers III, 38, 4 (voir plus haut, p. 65). On pourrait croire aussi que les trois fils de l'Asura dont il est parlé au vers III, 56, 8 sont les fils de Savi*tr*i nommé au vers 7. Le vers II, 35, 2 attribue l'*asurya* à Apâ*m* napât, forme d'Agni dont l'identification avec Savi*tr*i a été relevée.

2. La formule du vers III, 53, 7 citée plus haut pourrait aussi s'entendre en ce sens que les A*n*giras sont « les fils, les héros de l'Asura du ciel ».

souverain ou du dieu père. C'est un nouvel argument en faveur de ma théorie sur la limitation de la portée primitive de ce terme.

La dernière application que nous ayons à signaler des mots *asura*, *asurya*, est l'une des plus importantes, et elle formera une transition naturelle à la section suivante qui doit traiter des Adityas. Les Adityas sont en effet appelés Asuras VIII, 27, 20[1]. D'après le vers II, 27, 4 ils gardent pour eux l'*asurya*. L'épithète *asura* est particulièrement appliquée à Mitra et Varu*n*a I, 151, 4; VII, 36, 2, ou à Varu*n*a seul II, 28, 7[2], et presque toujours dans des phrases qui en relèvent la signification. Ainsi Mitra et Varu*n*a reçoivent en même temps que le titre d'Asuras celui de *rois* universels *samrâj* VIII, 25, 4. Varu*n*a est invoqué à la fois comme Asura et *roi* I, 24, 14, comme Asura et *roi* de tous les êtres X, 132, 4, comme Asura et *roi* des dieux et des mortels II, 27, 10. On dit de lui au vers VIII, 42, 1 : « L'Asura qui sait tout a consolidé le ciel, il a mesuré l'étendue de la terre, il s'est établi sur tous les mondes comme *roi universel.* » Le mot *asura* devient un véritable substantif à peu près synonyme de « roi » dans le vers VII, 65, 2 où il est dit que Mitra et Varu*n*a sont les Asuras des dieux *devânâm ásurâ*. Les emplois du mot *asurya* donnent lieu à des observations analogues. Dans le vers qui précède immédiatement le dernier cité, nous lisons que l'*asurya* de Mitra et Varu*n*a est ancien et indestructible. Les dieux ont porté Mitra et Varu*n*a à l'*asurya* VII, 66, 2. Ce passage rappelle ceux que nous avons cités à propos d'Indra ; mais on doit remarquer qu'il n'y est pas question d'une *cession* de l'*asurya* par les dieux, et surtout par les anciens dieux. C'est au contraire l'*asurya* de Mitra et de Varu*n*a qui paraît être appelé ancien, *jyesh*t*ha*, dans le vers VII, 65, 1. Un autre passage nous apprend d'ailleurs que Mitra et Varu*n*a n'ont pas l'*asurya* par droit de conquête, mais bien par droit de naissance : VIII, 25, 3. « Leur mère Aditi les a enfantés pour l'*asurya*. » Il me reste à citer

1. On peut remarquer encore que le soleil est appelé le purohita *asurya* des dieux dans un vers (VIII, 90, 12) suivant immédiatement celui où il reçoit le nom d'Aditya.

2. Varu*n*a est aussi appelé *âsura*, c'est-à-dire peut-être fils d'Asura V, 85, 5. Dans le vers VIII, 19, 23 le vêtement (*nirnij*) attribué à l'Asura rappelle un trait du mythe de Varu*n*a (voir section IX, E). Enfin Varu*n*a paraît compris parmi les Asuras dont il est parlé au vers X, 124, 5 (cf. 4).

un passage curieux et sur lequel nous aurons d'ailleurs à revenir. Si je l'interprète bien, il prouve à la fois que l'*asurya*, ou *les premiers asurya* comme s'exprime le poëte, ont appartenu à Varu*n*a, mais qu'ils sont devenus la conquête d'Indra qui, dans le texte en question comme dans toute la première partie de l'hymme d'où ce texte est tiré, paraît constater son triomphe en s'identifiant avec le dieu suprême auquel il succède (voir section IX, F) : IV, 42, 2. « Je suis le roi Varu*n*a : les premiers *asurya* m'ont appartenu. »

Ainsi les *A*dityas, et particulièrement Varu*n*a, sont au nombre des divinités védiques qui reçoivent le plus souvent le titre d'Asuras, et qui le reçoivent dans les conditions les plus significatives. L'important est surtout que ce titre leur soit attribué dans l'exercice des fonctions qui leur sont propres, et non comme à Indra par une extension évidente de l'usage primitif, ou même par une transmission expressément constatée des droits d'autres divinités. Bien plus, Indra paraît revêtu de l'*asurya* par une usurpation sur Varu*n*a lui-même. C'en est assez déjà pour nous disposer à ranger les *A*dityas parmi les dieux souverains, qui seuls nous ont paru avoir des droits anciens et primitifs au titre d'Asura. L'étude que nous allons leur consacrer confirmera entièrement cette présomption.

SECTION IX

LES *A*DITYAS

A. — ADITI

Avant de commencer l'analyse des personnages divins nommés *A*dityas, il sera utile d'étudier dans les premières pages de cette section leur mère Aditi.

Le mot *aditi* n'est pas seulement dans le *R*ig-Veda le nom d'un personnage divin, considéré principalement comme mère des *A*dityas ; il a aussi, soit comme nom abstrait, soit comme adjectif, des emplois qui, d'accord avec l'étymologie, permettent d'en fixer le sens avec plus de précision.

L'étymologie peut en être donnée avec certitude. La racine est *dâ* (présent *dyati*) « lier », dont le participe *dita* en parti-

culier est assez usité dans les hymnes, et d'où se tire avec le même amincissement de la voyelle *â* en *i*, un substantif abstrait *diti* « action de lier » ou « état de ce qui est lié » et avec l'*a* privatif, *aditi* « état de ce qui n'est pas lié, absence de lien », si le composé est simplement déterminatif, ou « qui n'a pas de lien, qui n'est pas lié », si le composé est possessif. Ces deux sens paraissent en effet convenir aux emplois du mot *aditi* comme substantif abstrait et comme adjectif. Contrairement à un usage de la langue qui souffre bien d'autres exceptions, le composé déterminatif et le composé possessif ne sont pas distingués par l'accentuation : ils sont l'un et l'autre proparoxytons. Nous renvoyons au chapitre II, section III l'interprétation des passages où le mot *aditi* est pris dans le sens de « liberté » ou dans celui de « libre », non sans allusion au nom de la déesse ou à celui de ses fils. Il a du reste encore, comme épithète de différents dieux, d'autres emplois dont l'étude contribuera à éclaircir l'application qui en est faite à la mère des Adityas.

On comprend facilement qu'un personnage dont le nom est resté usité comme adjectif et sert en cette qualité d'épithète à d'autres dieux, n'a pu prendre une individualité bien tranchée, que la notion a dû en rester plus ou moins flottante, et qu'il était, plus qu'aucun autre, propre à porter les idées panthéistiques qui se retrouvent d'ailleurs à un état de développement plus ou moins avancé sous la plupart des conceptions védiques. En fait, c'est le caractère qu'il présente dans l'une des formules du *R*ig-Veda les plus remarquables sous ce rapport : I, 89, 10. « Aditi est le ciel, Aditi est l'atmosphère, Aditi est la mère, elle[1] est le père, elle est le fils. Aditi est tous les dieux, les cinq races. Aditi est ce qui est né, Aditi est ce qui doit naître. »

La construction de la forme *aditi*h avec des neutres et des pluriels ne permet pas de la prendre ici pour un adjectif attribut. C'est bien le personnage divin d'Aditi qui est successivement identifié aux mondes et aux êtres énumérés dans le texte. Dans d'autres passages, au contraire, le mot *aditi* est

1. Litteralement « il est le père, il est le fils ». Le genre du sujet est ici affaire d'idiome et n'intéresse pas le sens. Le pronom sujet peut prendre en sanskrit le genre de l'attribut comme en latin dans « *ea demum firma amicitia est* ». Cet usage syntactique est étranger au français. Mais dire d'Aditi qu'elle est le père, c'est par cela même lui attribuer le sexe masculin.

encore une simple épithète du ciel, du fils ou du père. Nous commencerons par le ciel.

Il reçoit sous le nom de *dyu* la qualification d'*aditi*, *dyaur aditih* V, 59, 8. Cette expression qu'on peut traduire « le ciel sans bornes » est accompagnée du mot *mâtri* « mère » dans un vers où il est dit que le ciel, haut comme une montagne, se gonfle d'un doux lait pour des dieux qui semblent être les Adityas, X, 63, 3. Dans ce vers et dans le précédent, X, 63, 2, d'après lequel les mêmes dieux sont nés de la terre, des eaux et d'Aditi, le troisième nom remplaçant celui du ciel qu'on attendrait dans une formule de ce genre, nous saisissons la transition de l'idée du ciel *aditi* à celle d'Aditi, mère des Adityas[1].

Mais gardons-nous bien de conclure de là que la déesse représente purement et simplement le ciel conçu comme femelle. Sans insister sur le vers I, 72, 9, où le nom de « mère Aditi » est peut-être[2] appliqué à la terre, et sur ce trait du vers cité plus haut « Aditi est l'atmosphère » (cf. IV, 55, 3 le rapprochement des noms d'Aditi et de *sindhu*), on peut dire qu'Aditi est identifiée, non-seulement à tel ou tel monde en particulier, mais généralement à l'ensemble des mondes, en d'autres termes qu'elle représente l'espace « sans limites ». C'est ce qu'indique déjà dans le même vers cet autre trait « Aditi est les cinq races (les races des quatre points cardinaux et du ciel) », qui paraît[3] reproduit au vers VI, 51, 11. L'équivalence d'Aditi et du couple formé du ciel et de la terre semble en outre prouvée par une formule deux fois répétée « O ciel et terre, Aditi, protégez-nous » IV, 55, 1 ; VII, 62, 4, l'emploi du duel dans le verbe et la construction du vocatif *adite* sans accent après un autre vocatif ne permettant pas de distinguer ici Aditi du ciel et de la terre[4]. Dans le vers I, 94, 16, servant de refrain à un grand nombre

1. Comparez encore le vers VI, 51, 4 où les Adityas, invoqués avec leur mère, sont appelés en même temps les héros (les fils) du ciel.

2. On pourrait aussi songer à distinguer *prithivî* dans le troisième pâda de *mâtâ aditih* dans le quatrième.

3. Ce texte étant une *énumération* de divinités, le fait de l'*identification* n'est pas certain, mais le simple *rapprochement* n'en garde pas moins, et en tout cas, son intérêt.

4. Comparez le rapprochement des mots *aditih* et *dyâvâprithivî* dans une énumération au vers X, 66, 4. S'il est moins décisif, il a cet avantage de confirmer mon interprétation des deux passages cités dans le texte en écartant celle de M. Hillebrandt (*Ueber die Gœttin Aditi*, p. 46) d'après laquelle *adite* serait là le vocatif duel d'un mot *adita*, d'ailleurs inconnu.

d'hymnes, le poëte qui compose un même pâda de la mention d'Aditi et de celle des trois mondes, la mer (atmosphérique), la terre et le ciel, paraît bien identifier celle-là à ceux-ci. On s'explique dès lors qu'un autre poëte dise des Adityas, invoqués avec leur mère Aditi, qu'ils sont terrestres, célestes et aquatiques X, 65, 9[1].

Passons maintenant aux textes qui peuvent contribuer à élucider ce trait du vers cité plus haut « Aditi est le fils ». Dans la mythologie védique, le fils, quand il est opposé au père, est le plus souvent, soit le feu ou le Soma du sacrifice, soit le feu ou le Soma universel en tant que *produit* dont le *producteur* reçoit le nom de père. Or, le mot *aditi* désigne au vers VIII, 19, 14 Agni honoré du sacrifice d'une bûche, c'est-à-dire le feu du sacrifice. Le même mot paraît au vers IV, 1, 10 servir à caractériser Agni, comme celui de tous les dieux auquel il convient le mieux[2]. Il est aussi dans des textes que nous allons essayer d'interpréter, appliqué comme épithète ou comme attribut à Soma. On pourrait croire, au premier abord, qu'il exprime l'universalité d'Agni et de Soma, présents dans tous les mondes et par conséquent sans bornes. Mais il paraît surtout les désigner en tant que *libres*, c'est-à-dire délivrés des liens dans lesquels les retient leur gardien céleste, autrement dit le père. C'est du moins ce qui semble résulter pour Soma du vers VIII, 48, 2. « ... Deviens *libre*, écartant la colère divine, prenant plaisir à l'amitié d'Indra. » Ce passage, en effet, peut faire allusion au mythe de Soma échappant au père malveillant et faisant cause commune avec Indra (cf. plus bas section F). Il en faut rapprocher le vers où le breuvage caché du puissant, du saint qui possède tous les biens, est appelé « l'aigle *libre* » des femelles célestes : des personnages mal désignés, mais qui ne peuvent être que les prêtres mythiques, font partir de pareils aigles l'un après l'autre, V, 44, 11. Il s'agit là sans doute du Soma, d'abord caché et retenu par le gardien céleste, puis devenu libre sous la forme de l'aigle, et identifié au soleil

1. C'est peut-être aussi comme représentant l'univers qu'Aditi réunit les hommes aux Maruts, leurs parents, X, 64, 13. Cf. encore le vers I, 185, 3 d'après lequel son lot, *dâtra*, son trésor, est donné au chantre par le ciel et la terre. Cf. enfin X, 132, 6; 63, 10.

2. Je ne crois pas qu'il faille chercher, comme le fait M. Hillebrandt *loc. cit.*, p. 12), une opposition d'idées entre *aditih* et *atithih* : il n'y a là, selon moi, qu'un pur jeu de mots.

(cf. vers 7) qui reparaît de jour en jour. L'épithète *aditi* « libre », appliquée à Agni, prend un sens moral dans le vers I, 94, 15 où elle est rapprochée du mot *anâgâstva* en vertu de l'association de l'idée de péché et de celle de lien sur laquelle nous insisterons dans le chapitre II : « Celui auquel, ô dieu libre, tu as donné l'innocence. » Elle a la même valeur au vers I, 162, 22 où elle désigne le cheval du sacrifice, symbole du Soma universel : « Que celui qui est libre nous donne l'innocence. » L'attribution à Agni et à Soma, c'est-à-dire aux dieux fils, de l'épithète *aditi*, pouvait suggérer la formule « Aditi est le fils ». Il est évident pourtant que cette formule a dans le contexte d'où nous la détachons une portée plus étendue. Elle paraît impliquer l'identité d'essence de la mère et du fils, puisque le caractère qui domine en somme dans le personnage d'Aditi, c'est celui de la mère. Le nom d'*aditi* est d'ailleurs aussi donné à l'un des personnages régulièrement comptés au nombre des Adityas ou fils d'Aditi, à savoir Aryaman IX, 81, 5 [1].

Nous avons vu Aditi identifiée, non-seulement au fils, mais au père. Ce trait n'a rien qui doive étonner après ce qui a été dit de la double forme, masculine et féminine, du père. Il s'explique déjà directement par ce fait que le ciel, auquel le même passage assimilait Aditi, est tantôt masculin, tantôt féminin. *Le* puissant Aditi nommé au vers IV, 3, 8 n'est peut-être autre que le ciel désigné dans le même vers par le nom de *svar*. Mais l'idée du ciel n'est pas la seule qui se retrouve dans la conception du père. La forme du père qui est désignée par le nom de Tvash*tri*, en particulier, semble même n'avoir rien de commun avec elle. Or, le terme *aditi* est appliqué pareillement au vers X, 92, 14 à un personnage qui reçoit en même temps l'épithète *anarvana* « invincible », les qualifications de « surveillant des races » et de « jeune maître (ou époux) de la nuit », et que la mention des femmes (célestes) qui l'accompagnent doit nous faire considérer comme ne différant pas de Tvash*tri* [2] (cf. *ibid.* 11). Pour le père donc

1. Peut-être aussi VII, 60, 1 et X, 64, 5 (?). Au vers V, 49, 3 *aditi* n'est-il pas une épithète de Bhaga?

2. Tel est l'avis de M. Hillebrandt (*loc. cit.*, p. 14), qui croit devoir en outre, à cause du mot *rudriyam*, rapporter le vers I, 43, 2 à Rudra désigné par le nom d'*aditi* : ce serait un nouvel exemple de l'attribution de ce nom à une forme du père. Au vers V, 51, 11 la formule *aditih anarvanah*, que nous venons de rapporter à Tvash*tri*, est accompagnée du mot *devi* « déesse ». Ne

ainsi que pour le fils, l'attribution de l'épithète *aditi* « sans liens » a pu favoriser l'identification avec cette forme de la mère qu'on appelle Aditi.

Le vers I, 89, 10 nous a montré encore Aditi identifiée à tous les dieux pris ensemble, comme le fils, Agni, est identifié successivement à chacun des dieux pris isolément dans l'hymne II, 1. Enfin le dernier trait « Aditi est ce qui est né, Aditi est ce qui doit naître » implique surtout l'éternité d'Aditi, notion suggérée également par la formule du vers I, 166, 12 « long (durable) comme la loi d'Aditi ».

Reste le trait essentiel et le seul véritablement caractéristique du personnage d'Aditi « Aditi est la mère ». Mais avant d'en poursuivre l'étude dans la mythologie védique, nous devons remarquer encore que cette mère, déjà identifiée au père et au fils, reçoit ailleurs les titres de fille et de sœur. Elle est appelée fille de Daksha X, 72, 5. Il est vrai que ce Daksha est son fils aussi bien que son père « Daksha est né d'Aditi, Aditi de Daksha » X, 72, 4. Ce paradoxe rappelle le mythe bien connu d'Agni engendrant ses mères, et celui du fils (Agni ou Soma) engendrant son père. En fait le mot *daksha*, comme adjectif signifiant « habile », est appliqué à Agni III, 14, 7, et à Soma IX, 61, 18; 62, 4; X, 144, 1, et dans le vers X, 5, 7 où il est encore question de la naissance de Daksha dans le sein d'Aditi (cf. aussi X, 64, 5), il semble que ce Daksha ne doive pas être distingué d' « Agni, le premier-né de la loi dans le premier âge du monde, le taureau-vache ». Mais si cette interprétation est adoptée pour le Daksha, père et fils d'Aditi, elle ne devra pas être étendue au composé *dakshapitri* appliqué comme épithète à Mitra et Varu*n*a VII, 66, 2, aux *A*dityas, VI, 50, 2 (et aux sacrificateurs eux-mêmes VIII, 52, 10), non plus qu'à l'expression *sûnû dakshasya* appliquée également à Mitra et Varu*n*a VIII, 25, 5. Comme le prouve, directement pour cette dernière, et indirectement pour le composé *dakshapitri*, le rapprochement de *napatâ çavasah* « fils de la force », le mot *daksha* doit y être pris au sens abstrait d' « habileté, intelligence » qu'il a d'ailleurs le plus souvent dans les hymnes, et Mitra et Varu*n*a ou généralement les *A*dityas « ayant l'intelligence pour père » ou « fils de l'intelligence » sont simple-

serait-il pas permis de voir dans cette confusion des genres une nouvelle trace de l'assimilation d'Aditi au père?

ment les dieux « intelligents », comme Agni « père de l'intelligence » (*dakshasya pitaram* III, 27, 9) est le dieu qui la donne. C'est probablement aussi une personnification de l'intelligence désignée par le nom abstrait *daksha* qu'il faut reconnaître dans le dieu de ce nom, rangé au nombre des *A*dityas I, 89, 3; II, 27, 1[1]. Je ne chercherai donc pas dans la conception d'un Daksha, père des *A*dityas aussi bien que d'Aditi, l'explication du titre donné à cette dernière de « *sœur* des *A*dityas », d'autant plus qu'elle est appelée dans le même vers mère des Rudras et fille des Vasus, VIII, 90, 15. Si d'ailleurs on rapproche de ce passage celui où un poëte dit aux insectes, qu'il semble écarter par une sorte de conjuration, « Le ciel est votre père, la terre votre mère, Soma votre frère, Aditi votre sœur » I, 191, 6, on sera disposé à voir dans l'un et dans l'autre, et généralement dans tous les passages où Aditi perdra son titre de mère pour prendre celui de fille ou de sœur, les traces d'une confusion des idées de mère et de fille qui s'est opérée sous son nom, et qui aurait permis à l'auteur du vers I, 89, 10 d'ajouter au trait « Aditi est le fils » cet autre trait « Aditi est la fille[2] ».

La « fille » qui est appelée une fois expressément la fille d'Aditi IX, 69, 3, et dont la conception semble parallèle à celle du fils, représente la femelle divine en tant que possédée ou attendue par les hommes, c'est-à-dire la parole sacrée, le nuage ou l'aurore. Or, la conception de la mère en général, et de cette forme de la mère qu'on appelle Aditi en particulier, bien qu'elle comprenne comme celle du père, l'idée du ciel, ou même de l'ensemble des mondes, a encore, également comme celle du père, une autre base naturaliste. Cette base est pour le père la notion même du fils sous sa triple forme de soleil, d'éclair, de feu ou de breuvage du sacrifice; c'est pour la mère la notion de la fille, sous sa triple forme d'aurore, de nuage et de parole sacrée. L'identification de la mère et de la fille est donc parfaitement justifiée, sous cette réserve qu'à la notion de la mère s'ajoute comme à celle du père une idée de permanence, et par suite de mystère, étrangère à celle de la fille, comme à celle du fils. Le triple fondement, naturaliste et liturgique, des personnages de la fille et

1. Cf. Amça dont le nom est pareillement un substantif abstrait signifiant « part ».
2. Et par conséquent aussi la sœur du fils.

de la mère, se retrouve aussi sous le mythe de la vache divine dont Aditi reçoit expressément le nom, *dhenur aditih* I, 153, 3, *gâm... aditim* VIII, 90, 15[1], et en général sous celui des femelles célestes telles que Hotrâ Bhâratî, Ilâ et surtout Sarasvatî, dont notre déesse est rapprochée au vers II, 1, 11. Nous allons d'ailleurs relever directement dans le personnage d'Aditi les traits empruntés à la parole sacrée, à l'aurore et au nuage.

La « vache divine, venant des dieux, qui connaît la parole, qui prend la parole, et qui s'approche avec toutes les pensées » VIII, 90, 16, dans un vers qui suit immédiatement la mention de la vache Aditi, ne saurait être qu'Aditi elle-même. Ailleurs, VIII, 18, 7, le poëte en priant Aditi de venir à son secours pendant le jour, la désigne en même temps sous le nom de *mati* « piété, prière[2] ». C'est dans le même ordre d'idées que s'explique le vers d'après lequel Aditi, et avec elle les pierres à presser, ont chanté un hymne à Indra, V, 31, 5. Dans les deux premières au moins de ces citations, Aditi représente la parole sacrée conçue comme séjournant dans le ciel et descendant de là sur la terre; mais la prière terrestre n'en est pas moins le premier fondement d'une pareille notion. C'est peut-être encore comme personnification de la prière qu'Aditi est rapprochée de Brahmanas pati VI, 75, 17[3].

D'autre part, on demande à Aditi la lumière IV, 25, 3, cf. X, 36, 3; on célèbre la lumière impérissable d'Aditi VII, 82, 10, cf. I, 136, 3, et l'aurore est appelée au vers I, 113, 19 la face (la manifestation) d'Aditi, en même temps que par le nom de mère des dieux, elle semble assimilée à Aditi elle-même. Il est donc permis de dire que la notion d'Aditi embrasse celle de l'aurore.

Elle embrasse aussi celle du nuage. C'est ce qu'on peut in-

1. Cf. les passages où il est question du lait d'Aditi IX, 96, 15; X, 11, 1.

2. MM. R. et Gr. ont attribué ici à *mati* le sens concret de « sage » qu'ils croyaient nécessaire encore, chacun dans un exemple différent que l'autre interprète, avec plus de raison, selon moi, en laissant au mot son sens ordinaire. Au vers X, 91, 8 *matim* peut être, non une épithète d'Agni, comme le veut M. R., mais le régime de *paribhûtamam*, comme l'entend M. Gr. Au vers VIII, 57, 2 *mate* ne doit pas être séparé de *viçvayâ*, comme le faisait M. Gr. d'après le pada-pâtha, mais bien être réuni avec lui en un composé possessif selon la conjecture de M. R. (admise depuis par M. Gr. dans sa traduction). Dans notre vers VIII, 18, 7, l'emploi parallèle de *divâ* au vers 6 ne permet pas de réunir en un seul mot *divâ* et *matih*.

3. Cf. encore VII, 10, 4; X, 65, 1.

duire de l'assimilation de notre déesse à une autre forme de la mère dont le nom même semble être emprunté au nuage, c'est-à-dire à *Priçni*. Cette assimilation résulte des rapports établis entre Aditi et les Maruts ou Rudras, fils de *Priçni*. Les Maruts sont en effet invoqués avec Aditi, VIII, 27, 5, dans un hymne où ils semblent d'ailleurs confondus avec les Adityas. Mais l'argument décisif est le titre de mère des Rudras dont nous avons déjà relevé l'attribution faite dans le vers VIII, 90, 15 à Aditi. — Il semble d'ailleurs que dans le vers X, 11, 2, Aditi n'est pas distinguée de la Gandharvî, appelée la femme des eaux, et représentant certainement la nue.

Un point particulièrement intéressant à étudier est celui qui concerne les relations d'Aditi avec Soma. Elle est appelée le nombril de l'ambroisie VIII, 90, 15, et cette expression trouve son explication la plus satisfaisante dans l'assimilation d'Aditi au père, particulièrement au père de Soma, le nombril étant dans les idées védiques le symbole de la paternité. En d'autres termes, le nombril de l'ambroisie est le lieu d'origine de l'ambroisie ou du Soma, mais le terme de nombril suggère spécialement l'idée de paternité. L'idée de maternité est au contraire suggérée par le terme *upastha* « sein » qui cependant doit être pris dans le sens plus général de « lieu d'origine » au vers IX, 26, 1 « Les prêtres ont purifié le puissant (Soma) sur le sein d'Aditi avec leurs doigts et leurs prières », et au vers IX, 71, 5 « Les dix sœurs (les dix doigts) l'ont lancé comme un char sur le sein d'Aditi », cf. X, 70, 7. Peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse ici du sacrifice terrestre ou du sacrifice céleste, puisque ces sacrifices sont en tout cas assimilés, et que le lieu de la cérémonie, ou peut-être la cuve elle-même, n'a reçu sur la terre le nom d'Aditi que parce qu'Aditi est la mère ou le lieu d'origine de Soma dans le ciel. C'est en ce sens que le Soma terrestre est comparé au lait d'Aditi IX, 96, 15[1].

Nous retrouverons plus loin le vers VIII, 12, 14, où il est dit qu'Aditi a produit le Soma pour Indra. Rapproché de celui d'après lequel la mère d'Indra lui donne le Soma à boire dès sa naissance, il nous servira, avec d'autres considérations, à rendre vraisemblable l'hypothèse qu'Aditi ne diffère

1. Cf. encore IX, 74, 5 : c'est dans le sein d'Aditi que Soma produit le germe des enfants des hommes.

pas essentiellement de cette mère d'Indra. Nous la verrons prendre en cette qualité, si on la lui reconnaît, et en tout cas dans le mythe de Mârtâ*nd*a, un caractère équivoque analogue à celui du père, et devenir même une véritable marâtre. Cette dernière conception du personnage d'Aditi fournit une explication très-simple de la formule « écarter Aditi », sans qu'il soit nécessaire de supposer, comme le font MM. Roth et Grassmann, un mot *aditi* d'étymologie différente, et signifiant « misère »[1]. Cette conjecture semble même tout à fait inadmissible pour le vers I, 152, 6 qui se trouve précisément dans un hymne à Mitra et Varu*n*a, fils d'Aditi. Mais la formule ainsi expliquée dans cet hymne devra naturellement l'être de même au vers IV, 2, 11 : « Donne Diti et écarte Aditi. » Quant au mot *diti*, nous n'avons pas à en justifier étymologiquement l'emploi dans ce passage, on va voir pourquoi. Nous retrouvons l'opposition du mot *diti* et d'un mot *aditi* au vers V, 62, 8 : « O Varu*n*a et Mitra, vous montez sur la fosse (l'atmosphère) ; de là vous voyez Aditi et Diti. » Personne ne conteste que le mot *aditi* ne soit pris ici dans son sens ordinaire, et on s'accorde à considérer le mot *diti* comme formé après coup pour être opposé au premier, à peu près comme au mot *asura*, fixé dans le sens d'ennemi des dieux, on a opposé plus tard un mot *sura* « dieu[2] ». Le mot *diti* du vers IV, 2, 11 ne me paraît pas avoir une autre origine, et le sens en est selon moi déterminé dans l'un et l'autre passage par celui du mot *aditi* auquel il est opposé. Au vers V, 62, 8, Aditi et Diti, aperçues par Mitra et Varu*n*a, désignent probablement, l'une l'espace

1. On pourrait aussi, en gardant au mot *aditi* son sens étymologique de « liberté », comprendre que les hommes redoutent la liberté, non pas naturellement pour eux-mêmes, mais pour ce qui leur appartient. Nous lisons en effet au vers X, 102, 11 cette prière : « Puisse ce que nous avons conquis être bien lié, bien attaché ! » — Le sens que je donne à *sina* dans *sinavat* convient également aux autres emplois de ce mot : Indra et Varu*n*a ont enlevé (détaché) le lien qui retenait leurs amis (*sakhibhyah*, abl.) III, 62, 1 ; l'hymne adressé à Indra est un lien qui le retient I, 61, 4. Ce sens convient seul au vers II, 30, 2 d'après lequel Indra a porté un lien à Vritra, c'est-à-dire a puni l'enveloppeur en l'enveloppant lui-même, cf. III, 34, 3. — On concevrait donc que *diti* « la captivité (des troupeaux, des biens de toute sorte) » eût été personnifiée comme un génie bienfaisant, par opposition auquel *aditi* aurait été considérée comme un génie malfaisant. Mais je préfère de beaucoup l'interprétation donnée dans le texte, surtout à cause du rapprochement d'Aditi et de Mitra et Varu*n*a dans l'hymne I, 152.

2. Cf. plus haut p. 68, note 1. La création du mot *sura* est d'ailleurs plus artificielle encore que celle du mot *diti*, puisqu'elle implique une fausse étymologie du mot *asura*.

illimité, le séjour du mystère, l'autre l'espace renfermé dans les limites visibles du monde, c'est-à-dire entre le disque de la terre et la voûte du ciel. Au vers IV, 2, 11, Aditi étant considérée comme un génie malfaisant, Diti devient par le fait seul de l'opposition un génie bienfaisant, caractère qu'elle garde d'ailleurs au vers VII, 15, 12, sans y être explicitement opposée à Aditi. Au contraire, dans la mythologie brahmanique, Aditi étant considérée uniquement comme la mère des dieux, Diti est devenue la mère des ennemis des dieux, c'est-à-dire des Daityas.

B. — DES *A*DITYAS EN GÉNÉRAL

Les *A*dityas forment un groupe de dieux frères, comme les Maruts par exemple. Mais le groupe des *A*dityas, indépendamment de la différence des attributs et des fonctions, se distingue de celui des Maruts et de tout autre groupe semblable, en ce qu'il renferme des individualités saillantes, et avant tout un personnage divin qui semble être le plus auguste du *R*ig-Veda : Varu*n*a. Varu*n*a est l'*A*ditya par excellence. Le droit de préséance que lui assure parmi ses frères le haut rang qu'il occupe dans le panthéon védique résulte déjà de l'expression « Varu*n*a avec les *A*dityas » qui se rencontre au vers VII, 35, 6. Immédiatement après Varu*n*a, il faut nommer Mitra qui forme avec lui l'un des couples les plus importants de la mythologie védique. Ce couple s'élargit assez souvent en triade par l'adjonction d'un troisième *A*ditya, Aryaman (cf. Grassmann, *s. v.*). L'usage védique qui consiste à désigner deux êtres ou deux objets formant couple par le nom de l'un des deux employé au duel et accompagné ou non du nom de l'autre, soit au duel, soit au singulier, a été étendu à la triade des *A*dityas désignée au vers VII, 38, 4, par le *pluriel* du nom de Mitra, accompagné des noms de Varu*n*a et d'Aryaman au singulier.

Le couple et la triade d'*A*dityas sont donc formés de personnages qui ont chacun leur nom distinct. Il n'en est pas de même de l'heptade d'*A*dityas mentionnée au vers IX, 114, 3 (cf. VIII, 28, 5 rapproché de 2). A la vérité dans des énumérations de dieux renfermant les trois personnages de la triade, on rencontre quelquefois d'autres noms que plusieurs védistes s'accordent à reconnaître pour des noms d'*A*di-

tyas : ainsi au vers II, 27, 1, Bhaga, Daksha, A*m*ça, au vers VIII, 18, 3, Savit*ri* et Bhaga, ou plutôt peut-être Savit*ri* Bhaga, nom double d'un personnage unique (cf. p. 39).

Le nom d'*âditya* est aussi donné au soleil, *sûrya*, I, 50, 13; 191, 9; VIII, 90, 11 (cf. X, 88, 11, *âditeya*). Mais ce serait faire fausse route que de chercher à grouper sept noms en ajoutant aux trois noms de la triade ceux de Daksha et d'A*m*ça, et en dédoublant Savit*ri* Bhaga, ou en comptant à part Sûrya. Les nombres trois et sept doivent être considérés dans le système général de la mythologie védique comme des cadres donnés d'avance, indépendamment des individualités qui peuventêtre appelées à les remplir. Nous voyons qu'en ce qui concerne les *A*dityas, le premier a été effectivement rempli par le rapprochement de Varu*n*a, de Mitra et d'Aryaman, très-souvent nommés ensemble dans les hymnes. Nulle part au contraire, nous ne rencontrons dans le *R*ig-Veda une réunion de sept noms d'*A*dityas, et nous devons en conclure que les *r*ishis n'avaient pas pris la peine de remplir le second cadre de personnages distincts, ainsi qu'ils avaient fait pour le premier. Si en combinant les énumérations d'*A*dityas on peut arriver au chiffre de sept noms dont deux au moins, ceux d'A*m*ça et de Daksha, sont d'ailleurs entièrement insignifiants, cette coïncidence doit être attribuée à un pur hasard, ou plutôt à la latitude que ces listes laissaient à l'interprétation. J'ai à dessein négligé Indra qui, en qualité de quatrième *A*ditya, est opposé à la triade, comme un huitième *A*ditya, Mârtâ*n*da, est opposé à l'heptade. Nous reviendrons plus loin sur l'un et sur l'autre. Quant au chiffre de douze *A*dityas, il est propre à la mythologie brahmanique, et nous n'avons pas à nous en occuper ici.

Il semble d'ailleurs dans bien des cas que le groupe des *A*dityas reste indéterminé, non-seulement quant à la personnalité des membres qui le composent, mais encore quant au nombre de ces membres. Il se rapproche alors davantage du groupe des Rudras ou Rudriyas et de celui des Vasus. Les noms de ces trois groupes composent même une véritable formule qui est fort souvent répétée, I, 45, 1 ; II, 31, 1 ; III, 8, 8; 20, 5; VI, 62, 8 (où figure le nom de Rudriyas) ; VIII, 35, 1 ; X, 48, 11 ; 66, 4 et 12; 128, 9; 150, 1. Quelquefois chaque groupe a son chef à sa tête, celui des Vasus Indra, celui des Rudras Rudra, celui des *A*dityas Aditi VII, 10, 4 ; X, 66, 3, ou Varu*n*a VII, 35, 6. Les Rudras sont remplacés au

vers VII, 44, 4 par les A*n*giras, et au vers X, *98, 1 par les* Maruts. Ailleurs, les *A*dityas sont rapprochés seulement des Vasus V, 51, 10; VI, 51, 5, ou semblent appelés eux-mêmes Vasus II, 27, 11; VII, 52, 1 et 2; VIII, 27, 20[1]. Enfin ils sont rapprochés des *R*ibhus I, 20, 5; IV, 34, 8; VIII, 9, 12.

Les Rudras, que nous avons trouvés compris dans la formule la plus usitée et la plus caractéristique, sont identiques aux Maruts. Les *A*dityas sont d'ailleurs aussi directement rapprochés des Maruts dans un passage déjà cité et dans beaucoup d'autres I, 14, 3; III, 54, 20; X, 36, 1; 103, 9, etc. (cf. en particulier tout l'hymne X, 63). Ils sont même parfois identifiés avec eux, ce qui ne saurait beaucoup surprendre si l'on se rappelle que leur mère Aditi est aussi nommée la mère des Rudras ou Maruts VIII, 90, 15 et se trouve ainsi assimilée à Pr*i*çni. Dans l'hymne X, 77, adressé aux Maruts, ces dieux sont au vers 2 appelés *A*dityas, et il est parlé au vers 8 de leur essence *âdityenne, âdityena nâmnâ*. Aussi traduirai-je sans scrupule[2] au vers X, 36, 4 « La protection *âdityenne* des Maruts ». Peut-être même, dans certains passages où les noms des *A*dityas et des Maruts sont rapprochés, sera-t-on tenté de faire du premier une simple qualification qui s'ajoute au second, par exemple au vers X, 157, 3 : « Indra accompagné des Maruts *A*dityas[3]. »

Quoi qu'il en soit, nous sommes au moins autorisés par l'ensemble des observations qui précèdent à dire que le nom d'*A*-ditya, bien qu'il s'applique tout spécialement à quelques personnages distincts, et avant tout à Mitra et à Varu*n*a, est en même temps la désignation d'un groupe comparable, dans certains cas, pour le degré d'indétermination, à celui des Maruts ou Rudras. On peut remarquer dans le même ordre d'idées que ce nom se construit avec le pronom *viçve* « tous » VI, 51, 5; X, 63, 17, comme celui de *deva* dans l'expression *viçve devâ*h ou *viçva-devâ*h « tous les dieux ». Les *A*dityas sont également rapprochés des Viçve devas en même temps que

1. Il ne faudrait pas, du vers où Aditi est appelée la mère des Rudras, la fille des Vasus et la sœur des *A*dityas VIII, 90, 15, conclure à une différence essentielle entre les uns et les autres.

2. On aurait pu, sans le vers X, 77, 8, se croire obligé de recourir à une autre interprétation : « La protection âdityenne (des *A*dityas) et celle des Maruts. »

3. Il faut remarquer cependant qu'au vers précédent le nom des *A*dityas est employé seul.

des Vasus II, 3, 4, et des Rudras X, 125, 1. La plus curieuse des formules de ce genre est la suivante : VII, 51, 3. « Tous les *A*dityas, tous les Maruts, tous les dieux (les Viçve devas), tous les *R*ibhus. » Enfin les mots *âditya* et *deva* semblent tout à fait synonymes dans le vers suivant : II, 1, 13. « C'est toi, ô Agni, que les *A*dityas brillants ont pris, ô sage, pour bouche et pour langue... C'est en toi que les Devas mangent l'offrande sacrifiée. »

En résumé donc, le rapprochement fréquent des Maruts, des *A*dityas, des Vasus et des Viçve devas, les confusions qui s'opèrent entre ces groupes, et surtout leur indétermination, suggèrent naturellement l'idée qu'ils s'équivalent tous à peu près dans les formules que nous avons citées, comme désignant les dieux en général, sans distinction de personnes. Seulement les *A*dityas désignent les dieux en tant que fils d'Aditi.

La filiation des *A*dityas, déjà indiquée par leur nom qui est un véritable métronymique, est de plus expressément constatée dans un bon nombre de vers, tant pour le groupe indéterminé que pour les personnages distincts qu'on y range. Ainsi le nom de fils d'Aditi est donné aux *A*dityas en général II, 28, 3 ; VIII, 18, 5 et particulièrement à Mitra, Aryaman et Varu*n*a VII, 60, 5 ; X, 185, 3 ; VIII, 47, 9, à Mitra et Varu*n*a X, 36, 3, cf. VI, 67, 4, à Varu*n*a seul IV, 42, 4, à Bhaga seul VII, 41, 2. Il est dit de Mitra et de Varu*n*a qu'Aditi les a enfantés pour l'*asurya* VIII, 25, 3. Aussi Aditi est-elle appelée *ugraputrâ* « qui a des fils puissants » VIII, 56, 11, ou *râjaputrâ* « qui a pour fils des rois » II, 27, 7, ou *suputrâ* « qui a de bons fils » III, 4, 11. C'est aussi comme mère des *A*dityas qu'elle est souvent invoquée avec eux, particulièrement dans la formule consacrée « Aditi avec les *A*dityas » I, 107, 2 ; III, 54, 20 ; IV, 54, 6 ; VII, 10, 4 ; X, 66, 3.

L'une des bases naturalistes de la conception d'Aditi étant, comme nous l'avons vu, la notion du ciel, ou mieux de l'univers, les *A*dityas peuvent être considérés d'abord comme les fils du Ciel ou les fils de l'Univers[1]. La première idée est la

1. Au vers VII, 62, 4 est exprimée l'idée inverse : Mitra et Varu*n*a, auxquels est ici adjoint Vâyu, ont engendré le ciel et la terre désignés à la fois par le duel *dyâvâbhûmî* et par le singulier *adite*. Mais l'interversion des généalogies ne doit pas nous étonner dans la mythologie védique où nous voyons si souvent les parents engendrés par leurs enfants.

plus banale et ne peut servir à caractériser les *Adityas*. La seconde est plus intéressante. On peut en reconnaître le développement dans le passage qui distribue les *Adityas* entre les trois parties du monde, le ciel, les eaux (de l'atmosphère) et la terre, X, 65, 9[1]. C'est à elle que se rattachent sans doute les différentes notions d'un couple, d'une triade et d'une heptade d'*Adityas*. Ce couple, cette triade et cette heptade correspondraient aux différents systèmes de division de l'univers en deux, trois et sept mondes, l'heptade restant d'ailleurs indéterminée, comme nous l'avons dit plus haut, et la triade semblant n'avoir été remplie qu'après coup par l'adjonction d'Aryaman au couple de Mitra et Varu*n*a.

Les sept *Adityas* sans dénominations distinctes de l'heptade paraissent répartis entre sept mondes au vers IX, 114, 3: « Il y a sept régions qui ont des soleils divers; il y a sept prêtres hot*r*is; avec les *Adityas* qui sont sept, protége-nous, ô Soma! » Seulement les sept mondes composant primitivement l'univers entier seraient ici devenus sept ciels, puisqu'ils ont chacun leur soleil [2].

Si les trois dieux de la triade ne sont pas formellement répartis entre les trois mondes, il y a cependant plus d'un passage qui suggère cette répartition. Sans revenir sur la distribution des *Adityas* en général entre les trois mondes, je ferai remarquer d'abord l'identification d'Agni à ces trois dieux, non-seulement dans l'hymne où il est successivement identifié avec tous les dieux, II, 1, 4, mais dans un passage plus significatif qu'on retrouvera plus bas V, 3, 1-3. Ailleurs nous lisons : I, 141, 9. « Par toi, ô Agni, Varu*n*a qui maintient la loi, Mitra et Aryaman, ces dieux qui versent l'eau à flots, ont triomphé. » Par ce verbe « ont triomphé » il faut sans doute entendre « se sont manifestés », et en effet le vers se termine par cette conclusion panthéistique : « Tu enve-

1. On comparera les passages où il est dit que les *Adityas* gouvernent les trois assemblées (des trois mondes) VII, 66, 10, et qu'il y a dans leur assemblée trois lois (pour les trois mondes) II, 27, 8.

2. Il est dit d'Aryaman seul, de ce dieu « né en beaucoup de lieux », *purujâta*, VII, 35, 2, qu'il a sept prêtres « dans ses différentes naissances » X, 64, 5, et ailleurs qu'il a cinq sacrificateurs V, 42, 1. Au moins, le rapprochement des épithètes *saptahotri* et *pancahotri* donne-t-il à penser qu'Aryaman est désigné dans le second passage comme dans le premier. Les sept prêtres correspondent primitivement aux sept mondes, comme les cinq prêtres aux cinq points cardinaux. Aryaman, dans ses différentes naissances, équivaut donc à l'heptade entière des *Adityas*, et ses différentes naissances correspondent aux différents mondes.

loppes (tout) comme la jante enveloppe les rayons. » D'autre part, Soma est au vers I, 91, 3, que nous retrouverons aussi plus bas, comparé successivement à Varu*n*a, à Mitra et à Aryaman. Ces rapprochements d'un dieu qui, comme Agni ou Soma, a trois demeures correspondant aux trois parties de l'univers, et d'une triade de divinités, suggèrent assez naturellement l'idée d'une répartition de celles-ci entre les trois mêmes mondes [1].

Enfin, nous verrons plus bas que pour le couple formé de Mitra et Varu*n*a, la répartition des deux personnages entre la terre et le ciel ne peut guère faire de doute dans plusieurs passages. Il faut remarquer seulement que pour la triade, la répartition n'est suggérée que d'une manière très-vague, et que rien ne nous autorise par exemple à regarder l'atmosphère comme le séjour ou le domaine particulier d'Aryaman.

La notion des *A*dityas *fils de l'Univers* et de ses différentes parties, attribuant simplement à ces dieux divers lieux d'origine identiques à ceux qu'un dogme fondamental de la religion védique assigne à Agni et à Soma, ne fournit encore aucun argument à l'appui de la thèse que je dois soutenir. Mon but en effet est de prouver que le mythe des *A*dityas se rattache à ce que j'appelle la conception unitaire de l'ordre du monde. Nous verrons plus loin qu'ils ont les attributs des dieux souverains. Quant à l'attribut de la paternité, si souvent uni à celui de la souveraineté, il n'en saurait être question, dans le système de la mythologie védique, pour des dieux réunis en troupe, et les passages qui paraissent le donner à Varu*n*a, ainsi que le mythe de la naissance de Vasish*th*a engendré par Mitra et Varu*n*a, doivent être réservés pour les parties de la présente section qui seront exclusivement consacrées à ces deux divinités. Au contraire nous avons vu les *A*dityas considérés comme fils. Mais il faut remarquer, et c'est un point de la plus grande importance dans l'ordre d'idées qui nous occupe, que leur origine est rapportée seulement à une mère, et non à un père, je dis à un père qui puisse être regardé comme un véritable personnage mythologique : car je me suis expliqué sur le sens de la formule « fils de Daksha » [2]. D'autre part, en tant que fils d'Aditi, ils sont les

1. On peut comparer encore le vers VIII, 83, 5 : « Mitra, Aryaman et Varu*n*a boivent le Soma incessamment purifié *qui a trois demeures* (dans les trois mondes). »

2. Il n'est pas impossible pourtant que les *A*dityas aient été considérés

frères d'autres personnages qui n'appartiennent pas comme eux à la catégorie des dieux souverains, et dont l'un, ainsi que nous allons le voir, est le dieu guerrier lui-même, Indra. Mais les vrais Âdityas sont opposés à leur dernier frère, Indra ou Mârtâ*nd*a, à peu près de la même manière que dans d'autres mythes le père est opposé au fils. C'est à cette conception que j'avais fait allusion dans la section I en disant que le titre de « père » est quelquefois remplacée pour les divinités qui font l'objet de notre étude par celui de « frère aîné ».

Dans le passage unique où il reçoit le nom d'Âditya, Indra est appelé le *quatrième* Âditya, et ce texte, quoi qu'il appartienne à un hymne Vâlakhilya (4, 7), semble nous avoir conservé la trace d'une conception assez ancienne. C'est du moins ce qu'on peut induire d'un certain nombre d'invocations où le nom d'Indra figure à côté de ceux des trois principaux Âdityas, Varu*n*a, Mitra et Aryaman, accompagnés ou non de celui d'Aditi, I, 40, 5 ; II, 38, 9 ; VII, 40, 2 ; 82, 10 ; 93, 7 ; X, 92, 6 [1], cf. VIII, 47, 5 ; 56, 8. Or, de même qu'à côté de la triade d'Âdityas nous rencontrons Indra comme quatrième Âditya, de même l'hymne X, 72, aux vers 8 et 9, ajoute à l'heptade un huitième Âditya nommé Mârtâ*nd*a. Il semble donc naturel de rapprocher Indra et Mârtâ*nd*a. Mais pour justifier ce rapprochement par les détails mêmes du mythe de Mârtâ*nd*a, je dois d'abord revenir sur certains détails de la naissance d'Indra.

Le Soma qu'Indra boit dès sa naissance après l'avoir conquis sur le démon, ou sur une forme du dieu père assimilée au démon, sur Tvash*tr*i, lui est quelquefois offert par sa mère qui le lui a versé dans la demeure de ce père III, 48, 2. La mère ne participe donc pas alors du caractère malveillant du père, pour lequel nous avons vu qu'elle semble en effet manifester du dégoût au vers I, 164, 8. Le Soma est au vers III, 48, 3 le lait de la mère, puisqu'Indra le voit au bout de sa mamelle. Ailleurs, c'est elle qui l'a exprimé comme on exprime le Soma terrestre I, 61, 7. Ce passage, comme je l'ai montré déjà, rappelle par la mention de l'archer qui frappe un sanglier représentant vraisemblablement Soma, un détail

comme les fils de Rudra ; mais ils ne l'auraient été qu'en tant qu'assimilés aux Maruts. Voir plus haut p. 38, note 1.

1. Je ne cite pas les vers I, 90, 9 ; 136, 6 ; 162, 1 ; IV, 2, 4 ; VII, 39, 5 ; IX, 108, 14 ; X, 65, 1, où le nom d'Indra semble confondu dans une énumération comprenant encore d'autres dieux.

bien connu de la conquête du breuvage divin. La mère d'Indra s'y montre encore sous son aspect bienveillant. Nous la voyons aussi proclamer la grandeur de son fils lorsqu'il boit le Soma en naissant VII, 98, 3 (cf. II, 30, 2). C'est sans doute par l'amour maternel qu'elle est poussée lorsqu'elle s'élance vers lui au vers X, 73, 1. Indra la prie en naissant de lui indiquer les ennemis qu'il aura à combattre VIII, 45, 4 et 5, et elle satisfait à sa demande VIII, 66, 1-2. D'après le refrain de l'hymne X, 134, c'est une bonne mère qui l'a enfanté.

Mais dans l'hymne IV, 18, la mère qu'Indra a rendue veuve en tuant son propre père, présente un caractère équivoque, analogue à celui du père lui-même. Au vers 11 où l'ennemi d'Indra reçoit d'ailleurs le nom du démon V*r*itra, elle paraît prendre pitié du jeune héros quand elle lui dit : « Ces dieux t'abandonnent, ô mon fils ! » Les vers 6 et 7 nous la montrent faisant l'éloge d'Indra devant les eaux qui le méprisent. Mais au vers 10 où Indra est représenté comme un veau que sa mère n'a pas léché, et qui est obligé de se frayer à lui-même sa route, la mère nous apparaît sous son aspect malveillant. La contradiction que nous relevons ainsi entre des vers appartenant à un même hymne ne doit pas nous étonner, si nous tenons compte du vers 8 où le poëte marque l'intention expresse d'énumérer les circonstances différentes qui accompagnent, selon les cas, la naissance d'Indra : car Indra naît et renaît, comme les phénomènes auxquels il emprunte ses attributs. Nous lisons dans ce vers : « Tantôt la jeune femme t'a abandonné ; tantôt la mauvaise mère t'a dévoré ; tantôt les eaux ont eu pitié de leur petit ; tantôt c'est par la force qu'Indra a triomphé. » Remarquons en passant qu'Indra est dans le troisième pâda considéré comme le fils des eaux qui prennent ici pitié de lui, tandis qu'au vers 7 elles le méprisent et sont distinguées de sa mère qui fait son éloge. En réalité les eaux ne représentent que l'une des formes de la femelle céleste que les *r*ishis ont donnée pour mère à Indra. La distinction des eaux et de cette mère n'a donc rien d'essentiel, et tout ce qu'on peut dire du vers 7, c'est que le caractère de la bonne mère et celui de la marâtre y ont été passagèrement séparés, au lieu d'être réunis comme les deux aspects opposés d'un personnage unique.

D'après le vers 5 du même hymne IV, 18, la mère d'Indra avait caché ce fils héroïque, comme si elle le croyait indigne

de voir le jour. C'est ainsi qu'au vers V, 2, 1 la mère d'Agni le cache et ne le donne pas à son père. Indra a apparu néanmoins, et en naissant, il a rempli les deux mondes IV, 18, 5. Mais le lieu où il était retenu n'était autre que le sein même de sa mère, de la mauvaise mère qui refusait de l'enfanter, et pour en sortir, il a dû faire périr cette mère. « Qu'il ne fasse pas périr sa mère! » disait l'auteur de l'hymne IV, 18 au vers 1. Mais Indra répond au vers 2 : « Je ne puis sortir d'ici ; ce chemin est malaisé ; il faut que je sorte du flanc par le côté... » Le vers 3 semble indiquer qu'il se rend compte lui-même du danger qu'il fait courir à sa mère, et qu'il hésite à poursuivre : « Il regarda sa mère mourante : Ne dois-je pas continuer? Dois-je continuer? » Il poursuit néanmoins, et sa naissance coûte en effet la vie à sa mère. C'est du moins ce qu'on peut induire du vers 4 qui paraît être une apologie de son parricide : « Qu'aurait-il fait » (et il avait beaucoup d'exploits à accomplir, cf. vers 2) « qu'aurait-il fait dans le mystère [1], lui que sa mère avait porté déjà tant de mois et tant d'années? » On voit que dans ce mythe, la mère d'Indra refusant d'enfanter son fils joue un rôle analogue à celui du gardien avare du feu ou du Soma, qu'elle présente, comme il arrive souvent au père, une face malveillante. Signalons encore dans le dernier vers de l'hymne cette nouvelle allusion au sort de la mère d'Indra : « J'ai vu », dit le dieu, « la femme abattue ». L'épithète *amahîyamânâ* « abattue » rappelle la qualification inverse *mahîyamânâ* « pleine d'orgueil » appliquée à l'Aurore avant la défaite que lui inflige Indra IV, 30, 9. Le rapprochement est d'autant plus naturel que l'idée de l'Aurore est, comme celle des eaux, l'une des bases naturalistes de la conception de la femelle céleste, de la mère en général, et sans doute aussi de la mère d'Indra en particulier.

Aditi n'étant en somme qu'une des personnifications de la même conception, nous serions autorisés par cela seul à rapprocher la naissance d'Indra de celle de Mârtâ*nd*a. Mais, ainsi que je l'ai dit déjà, Indra s'ajoute à la triade des Adityas en qualité de quatrième Aditya, comme Mârtâ*nd*a à l'heptade en qualité de huitième Aditya. De plus, Aditi, dont nous avons relevé le rôle dans le mythe du Soma qui est « pressé sur son sein », est représentée au vers VIII,

1. R*idhak* : Voir X, 79, 2 à côté de *guhâ*. Cf. IV, 18, 5.

12, 14 « engendrant le Soma pour Indra », comme la « mère » dont il a été question dans les pages précédentes lui verse le breuvage divin. Enfin, de même que la jeune femme a abandonné Indra IV, 18, 8, de même Aditi a abandonné Mârtâ*nd*a X, 72, 8.

Ces observations ne tendent pas d'ailleurs à une identification complète d'Indra et de Mârtâ*nd*a. Si le nom de ce dernier, comme je l'admets avec M. Grassmann, signifie « oiseau », il désigne plutôt Agni ou Soma, et les désigne peut-être tout particulièrement sous leur forme de soleil [1]. Or, Indra est plutôt le conquérant d'Agni ou de Soma qu'une personnification directe de l'un ou de l'autre. Mais Mârtâ*nd*a représente Agni, ou Soma, ou le Soleil, en tant que manifesté aux hommes, puisque d'après le vers X, 72, 9, il est né pour engendrer et pour mourir, c'est-à-dire pour répandre partout la fécondité et disparaître, sauf à renaître, c'est-à-dire à reparaître sans cesse [2]. C'est par là qu'il s'oppose avec Indra aux trois ou aux sept Adityas proprement dits, lesquels, par le seul effet de cette opposition, se trouvent assimilés déjà aux *anciens* dieux de la conception unitaire, régnant éternellement dans un séjour mystérieux. Cette interprétation du caractère des Adityas est aussi directement suggérée par le vers X, 72, 8 : « Des huit fils sortis de ses entrailles, Aditi en a emmené sept vers les dieux, et elle a rejeté Mârtâ*nd*a. »

Ainsi l'opposition des frères aînés et du dernier frère, des trois ou des sept Adityas, et du quatrième ou du huitième, rappelle celle du père et du fils et lui est à peu près équivalente, les premiers frères se trouvant en fait, par leur caractère et leurs fonctions, assimilés au père [3].

Il nous reste un mot à dire des Adityas considérés comme fils de « la libre », car c'est encore un des sens du nom de leur mère Aditi, et par conséquent comme libres eux-mêmes.

1. Le soleil est appelé *âditya* I, 50, 13 ; 191, 9 ; VIII, 90, 11, et *âditeya* X, 88, 11.

2. Cf. le voyageur, *parijman*, nommé aux vers I, 79, 3 ; X, 93, 4, avec les trois Adityas, et qui peut passer pour un quatrième Aditya assimilable, soit à Mârtâ*nd*a, soit à Indra.

3. On peut se demander si les « sept » qui n'avaient pas d'ennemis et dont Indra est devenu l'ennemi en naissant, VIII, 85, 16, ne sont pas les sept Adityas, ses frères. Nous verrons que le « septième frère » des ruses duquel il triomphe au vers X, 99, 2, paraît être Varu*n*a.

Je citerai plus loin (ch. II, sect. III) les passages où le mot *A*ditya est intentionnellement rapproché du mot *Aditi* pris dans le sens de « libre » ou de « liberté ». Or, l'attribut de la liberté, quoi qu'il doive s'introduire nécessairement dans la notion d'un dieu vainqueur, d'un dieu de la conception dualiste, *après sa victoire*, semble n'appartenir en propre et originairement qu'aux dieux éternellement souverains de la conception unitaire. Cette dernière interprétation de la filiation des *A*dityas est donc conforme aux conclusions que j'ai annoncées. Ce sont ces conclusions que nous allons vérifier d'abord dans une courte étude sur les attributs des *A*dityas en général, puis dans une analyse beaucoup plus détaillée du mythe de Mitra et de Varu*n*a.

Les *A*dityas [1] sont des rois *râjan* I, 20, 5 ; II, 27, 1 ; VII, 66, 6 ; X, 126, 6, des souverains universels *samrâj* VIII, 27, 22, et bien que ces titres puissent être donnés à un dieu quelconque, il est certain que les poëtes védiques les appliquent avec une insistance toute particulière, soit aux *A*dityas en général, soit à Mitra et Varu*n*a en particulier. Le terme *kshatra* « empire, royauté », et son dérivé *kshatriya*, resté dans l'Inde le nom de la caste royale, sont employés d'une manière encore plus caractéristique pour désigner la puissance des *A*dityas. C'est ce dont on peut se convaincre en jetant un coup d'œil sur les articles consacrés à ces mots dans le lexique de M. Grassmann [2]. Or, la souveraineté est un caractère essentiel des dieux de la conception unitaire.

En leur qualité de souverains, les *A*dityas sont les gardiens du monde et supportent les êtres mobiles et immobiles, II, 27, 4. Ils soutiennent les trois terres et les trois ciels, *ibid.* 8, les trois espaces célestes, *ibid.* 9. A ces souverains, les hommes ne demandent pas, comme à Indra, de combattre pour eux, mais seulement de leur accorder grâce et protection, VIII, 18, 17 ; 47, 2 et 3, cf. 8 ; X, 35, 12 (cf. 9) et *passim*.

Les *A*dityas donnent la lumière aux hommes. Mais le lever

1. Dans la série des textes qui vont nous servir à caractériser les *A*dityas en général, seront compris ceux qui concernent la triade composée de Varu*n*a, Mitra et Aryaman. Les deux principaux *A*dityas, Varu*n*a et Mitra, sont seuls réservés pour une étude plus approfondie dans les parties suivantes de cette section.

2. Ajoutez les composés *priyakshatra* VIII, 27, 19, *sukshatra*, (Gr. *s. v.*), servant d'épithète aux *A*dityas.

du soleil, quand il est leur œuvre, n'est pas comme dans le mythe d'Indra le dénoûment d'une lutte engagée contre les démons de la nuit : c'est l'accomplissement d'une volonté souveraine. Il résulte de là qu'avant son apparition, c'est par ces dieux mêmes que l'astre est retenu ou dérobé aux regards des hommes. En somme les *A*dityas gouvernent le soleil, appelé lui-même *âditya* (voir plus haut p. 107, note 1), à la manière de Savit*r*i dont les rapproche encore l'emploi fait au vers VIII, 18, 1 du mot *savîman* pour désigner l'acte par lequel ils distribuent leurs dons, de Savit*r*i qui lui-même semble, ainsi que nous l'avons vu, compté quelquefois au nombre des *A*dityas. Aussi le lever du soleil est-il décrit dans les hymnes aux *A*dityas comme dans ceux adressés à Savit*r*i VII, 60, 1-4 ; 62, 1-2 ; 66, 14-16. Ce sont eux qui lui ouvrent les chemins VII, 60, 4 ; 63, 5, et on leur demande la lumière IV, 25, 3. Mais comme Savit*r*i ils font la nuit aussi bien que le jour, puisque ce sont eux qui règlent le cours du temps : VII, 66, 11. « Eux qui ont réglé l'année, qui l'ont divisée en mois, qui ont distingué le jour de la nuit, etc. »

Des observations analogues s'appliquent aux fonctions météorologiques des *A*dityas. Je ne pourrai toutefois les préciser qu'à propos du couple Mitra et Varu*n*a, et surtout à propos de Varu*n*a. Mais je puis signaler dès à présent le vers I, 79, 3 : « Aryaman, Mitra, Varu*n*a, le voyageur[1], remplissent la peau dans le séjour de l'inférieur. » Cette peau est la terre qu'ils inondent de pluie, et qui est le séjour d'Agni ; mais le terme de « peau » rappelle la préparation du Soma [2], de sorte que, comme le personnage du père en général, et comme Savit*r*i en particulier, les *A*dityas paraissent remplir ici les fonctions de sacrificateurs. Il est dit aussi d'eux dans le même ordre d'idées qu'ils allument Agni, comme le messager antique [3], I, 36, 4.

Mais ce qui caractérise surtout les *A*dityas, en tant que ces dieux se rattachent à la conception unitaire, c'est le mystère dont ils s'enveloppent et la frayeur qu'ils inspirent. Je reviendrai sur le second point dans le cha-

1. Cf. plus haut p. 107, note 2.

2. Si bien que M. Grassmann, à tort selon moi, prend le mot *upara* dans le sens de « pierre inférieure du pressoir ».

3. Cf. le passage où il est dit d'Aryaman seul qu'il attelle les chevaux d'Indra *avec la voix* VII, 36, 4.

pitre II (section II). En ce qui touche le premier, citons le vers I, 105, 16, d'après lequel le chemin des Adityas ne peut être aperçu par les hommes, et le vers VII, 60, 10, portant que leur choc est invisible et terrible, que la force qu'ils déploient est cachée. On verra tout à l'heure quelle paraît avoir été la signification naturaliste des lacets attribués à Varu*n*a. Or, d'après le vers II, 27, 16 « Puissé-je échapper, ô dieux saints, aux lacets que vous tendez pour le trompeur... » les lacets sont aussi un attribut des Adityas en général.

C. — MITRA ET VARU*N*A. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR CES DIVINITÉS. — LEUR RÔLE DANS L'ORDRE DES PHÉNOMÈNES SOLAIRES.

Les personnages de Mitra et de Varu*n*a ont chacun leur caractère distinct, en dépit de traits communs dont le nombre a d'ailleurs été augmenté par la réunion opérée sur le couple d'attributs propres à chacune des deux divinités qui le composent. La distinction fondamentale, on pourrait même dire dans une certaine mesure, l'opposition qui existe entre eux, est déjà suffisamment indiquée par leurs noms.

Le mot *mitra* est resté employé comme adjectif ou comme nom commun dans le sens d'« ami ». Nous verrons plus loin que dans bien des passages des hymnes, il est difficile de décider si le poëte s'en est tenu à cet emploi, ou s'il a entendu nommer le dieu Mitra, mais que souvent on doit croire qu'il a eu à la fois en vue les deux significations.

Pour prouver que l'usage du terme comme nom propre n'en fait pas oublier le sens étymologique, il suffira de citer les jeux de mots auxquels il prête : X, 89, 8, « Ceux qui violent la loi de Mitra et Varu*n*a, comme on offense un compagnon, un *ami* (*mitra*) » ; — IV, 55, 5, « Que Mitra nous protége du (mal) qui vient d'un ami (*mitriya*) ».

D'un autre côté, le choix du terme *mitra* pour donner à un dieu la qualification d'*ami* des hommes, paraît impliquer, comme nous le verrons, l'assimilation de ce dieu à Mitra. En d'autres termes, il semble que, dans une certaine mesure, Mitra soit moins un dieu particulier que la divinité considérée sous son aspect bienfaisant, *amical*. Dès lors les différentes formes divines qui passent pour amies des hommes pourront être appelées les formes de Mitra, comme elles le sont en effet dans

le vers I, 14, 10 : « O Agni, bois la liqueur du Soma avec Indra, avec Vâyu, avec toutes les formes[1] de Mitra[2]. »

Si le nom de Mitra est significatif, celui de Varuṇa ne l'est pas moins. Il est vrai qu'il n'est resté employé que comme nom propre. Mais l'étymologie en est assez transparente pour nous révéler, avec l'aide des traits mythologiques qui s'y rattachent immédiatement, le caractère essentiel du personnage.

Dès le début des études de mythologie comparée, Varuṇa a été rapproché de l'Οὐρανός grec, et il faut reconnaître que ce rapprochement était naturellement suggéré par la ressemblance des deux noms. Par suite, le mot οὐρανός étant dans la langue grecque le nom du ciel en même temps que d'un personnage divin représentant le ciel, on a attribué le même développement de sens au védique *varuṇa*. Remarquons pourtant que l'identité originelle des deux mots sous une forme *varana*[3], devenue en zend *varena*[4], pourrait être admise sans impliquer directement une telle conséquence. En effet, comme tout appellatif a commencé par être une sorte d'adjectif exprimant un acte ou une qualité, il serait très-possible qu'entre les mots *varuṇa* et οὐρανός la similitude de sens eût été limitée à cet usage primitif, et que le premier n'eût jamais eu le sens de ciel qui appartient au second. Il est vrai que la région mythique désignée par le zend *varena* peut être avec vraisemblance identifiée au ciel, ce qui nous conduirait à reculer jusqu'à la période indo-européenne l'origine de la signification constatée pour le mot grec. Je ne répugne nullement pour mon compte à attribuer cette signification au mot *varuṇa*. Mon dessein étant de montrer que le personnage qui nous occupe répond dans ses traits généraux à l'idée que nous nous sommes faite du dieu père, je pourrais trouver un premier argument dans ce fait qu'il aurait été désigné par un des noms du ciel. La notion de la voûte céleste est en effet, comme nous l'avons vu, l'un des fondements naturalistes

1. Sur le mot *dhâman*, voir Ch. III, sect. I.

2. Peut-être doit-on expliquer dans le même sens le vers I, 21, 3 : « Nous invoquons Indra et Agni pour louer Mitra. »

3. Le second *a* se serait changé en *u* en sanskrit. Sur le rapport des formes grecques οὐρανός, ὠρανός, ὀρανός, cf. Curtius, *Grundzüge*, 4e édition, p. 570.

4. Voyez Westergaard, traduit par Spiegel, *Indische Studien* de Weber, vol. III.

de la notion du père aussi bien que de celle de la mère. Mais à vrai dire, la question ainsi posée n'a pour moi qu'un intérêt secondaire. C'est le *numen* et non le *nomen* qui fait l'objet de mon étude, et si ce dernier peut fournir une donnée importante pour la solution du problème, c'est par son sens radical, bien plus encore que par le sens appellatif qu'on lui assigne avec plus ou moins de raison. L'observation s'applique d'ailleurs en général aux noms des divinités védiques. Comme ces personnages se distinguent bien moins par la diversité des phénomènes qu'ils représentent que par le point de vue sous lequel ces phénomènes, base commune et complexe de la plupart des conceptions mythologiques, sont envisagés dans chacune d'entre elles, l'usage appellatif d'un nom de dieu quelconque, à supposer que ce nom ait en effet désigné un phénomène particulier, est aussi bien moins intéressant à connaître que son sens étymologique, par lequel nous est révélée l'idée essentielle qui a dû être primitivement attachée dans le mythe donné au phénomène, et par suite au dieu lui-même.

Admettons que le mot *varuna* ait d'abord désigné le ciel. Le mot *dyu* aussi désigne le ciel, et il suffit de mesurer la distance qui dans la mythologie védique sépare Dyu de Varu*n*a pour juger du peu d'intérêt qu'offre par elle-même, et quand elle n'est pas accompagnée d'autres considérations, l'identification d'un dieu avec tel ou tel objet ou phénomène naturel. Ce n'est donc pas dans le mot *varuna* le sens appellatif de « ciel » qui peut jeter la plus vive lumière sur le caractère du dieu : c'est la conception particulière du ciel qu'il implique, si tant est qu'il ait réellement désigné le ciel; c'est le sens antérieur en tout cas à la fonction appellative, celui que j'ai appelé plus haut le sens radical. Le mot *dyu* avant de signifier « ciel » a signifié « brillant ». Il désigne donc le ciel en tant qu'il éclaire les hommes. Aussi Dyu (au nominatif *dyaus*) est-il dans le *R*ig-Veda une divinité essentiellement bienfaisante, dont l'individualité d'ailleurs est très-peu arrêtée, et qui n'a pu devenir le Ζεύς des Grecs qu'en héritant des attributs de plusieurs autres dieux. Cherchons donc, puisque c'est là décidément le point important, à découvrir le sens radical du mot *varuna*.

Il y a en sanskrit et dans toutes les langues indo-européennes deux racines *v̥ri*. L'une, qui signifie « choisir, vouloir », est ici, de l'aveu de tous les mythologues, hors de

cause. Reste celle qui signifie « couvrir, envelopper ». Les interprètes qui ont surtout en vue le sens appellatif du grec οὐρανός ne semblent guère s'élever, pour ce mot comme pour le sanskrit *varuna* qu'on lui fait en quelque sorte traîner à la remorque, au-dessus d'une conception purement pittoresque du ciel considéré comme entourant le monde de sa demi-sphère. Mais on comprendrait tout aussi bien que la racine *vri* exprimât, même dans le mot οὐρανός, cette idée que le ciel embrasse, contient, tous les dons que l'homme en attend, avant tout la lumière et les eaux, et qu'il les contient alors même qu'il ne les livre pas, c'est-à-dire en ce cas qu'il les enferme, les emprisonne, la lumière pendant la nuit, les eaux pendant la sécheresse.

Or, que le nom de Varu*n*a ait eu ou non à une certaine époque le sens appellatif de « ciel », ce n'est pas le grec οὐρανός, soit comme nom du ciel désormais fixé dans cette fonction appellative, soit comme nom d'un dieu dont l'individualité est extrêmement peu marquée et la légende des plus brèves, qui peut nous révéler le sens radical du mot sanskrit. C'est plutôt la personnalité très-nettement accusée du dieu védique qui pourrait servir à éclaircir le caractère primitif d'Οὐρανός. Nous n'aborderons pas du reste ce dernier point qui est en dehors de notre sujet, et nous nous bornerons à chercher, puisque nous n'avons pas à attendre d'une autre source des données plus précises, quel sens les poëtes védiques eux-mêmes, grands étymologistes comme on sait, devaient attacher à la racine *vri* dans le nom de leur dieu Varu*n*a.

Ce sens n'a pas échappé aux commentateurs hindous avec lesquels je suis heureux de me rencontrer cette fois. Le scoliaste de la Taittirîya Sa*m*hitâ (I, 8, 16, 1) dit en effet que le mot Varu*n*a désigne « celui qui enveloppe comme l'obscurité » *varuna-çabdasyândhakâra-vad-âvaraka-vâci-tvât* (Muir, *Sanskrit Texts*, V, p. 59). Mais un témoignage plus précieux pour nous serait naturellement celui des poëtes védiques eux-mêmes. Or au vers 6 de l'hymne VII, 82 à Indra et Varu*n*a, « L'un a vaincu l'assaillant étranger, l'autre, avec une troupe peu nombreuse, enveloppe une troupe nombreuse », le verbe *pra vrinoti* est choisi à dessein, par allusion à l'étymologie du nom de Varu*n*a, pour désigner ce dieu par opposition à Indra, et c'est dans le sens d' « envelopper, emprisonner [1] » que la racine *vri* est ainsi employée.

1. Le sens d'« écarter » proposé par M. R. et admis par M. Gr. ne peut

Au surplus l'argument décisif en faveur de cette interprétation de notre racine dans le nom de Varu*n*a, c'est, en attendant l'analyse détaillée du personnage où elle se trouvera confirmée à chaque pas, l'attribut particulier qui paraît l'avoir suggéré aux scoliastes hindous eux-mêmes. Le fait est hors de doute pour Sâya*n*a qui, dans son commentaire sur le vers I, 89, 3, donne en ces termes l'étymologie du mot : *vrinoti, pâpakritah svakîyaih pâçair âvrinoti*, « Il enveloppe, c'est-à-dire il emprisonne les méchants dans ses lacets ». Cette fonction de Varu*n*a est peut-être en effet celle sur laquelle les poëtes védiques insistent le plus souvent, et l'attribut en est resté attaché à la représentation plastique de Varu*n*a dans la mythologie brahmanique, alors qu'il était descendu du rang de Providence vengeresse à celui d'un simple dieu des eaux. Varu*n*a est en effet toujours figuré avec une corde à la main (Wilson, *Théâtre indien*, Tr. fr. de Langlois, Table alphabétique des noms propres, s. v.). Quant aux nombreux passages du *R*ig-Veda où il est question des lacets de Varu*n*a, on les trouvera cités plus bas dans le chapitre II. Un autre en sera rapproché, où à l'idée de lacets est substituée 'lidée très-voisine de *digues* avec lesquelles Varu*n*a arrête l'impiété. Mais, dira-t-on, cet attribut de Varu*n*a est, d'après l'interprétation de Sâya*n*a qui sera d'ailleurs entièrement confirmée par l'exposé auquel je renvoie, un attribut tout moral, où l'on ne peut chercher l'explication étymologique du nom de Varu*n*a sans enlever à la conception de ce personnage toute base naturaliste. Aussi ne veux-je garder des formules auxquelles il vient d'être fait allusion que l'idée de lacets, de digues et plus généralement d'emprisonnement, sans en retenir les applications morales. J'en tire uniquement cet enseignement que la valeur étymologique du mot *varuna* « qui enveloppe » doit être précisée dans le sens de « qui emprisonne, qui enferme, qui retient », lequel n'aurait d'ailleurs, ainsi que je l'ai remarqué déjà, rien d'incompatible avec le sens appellatif de « ciel ».

Il reste à chercher à quoi peut s'appliquer dans l'ordre purement naturaliste, et par conséquent dans l'acception pri-

être aisément rattaché au sens du verbe simple. L'emploi du préfixe *pra* n'est pas plus contradictoire avec le sens que je propose qu'il ne l'est avec celui de « couvrir » dans le participe *prâvrita* pour *pravrita* I, 162, 2, et dans les mots *pravara*, *pravâra* « couverture » ; cf. encore IX, 21, 2 « Enveloppant *pravrnvantah* les ennemis, *donnant l'espace* à l'homme pieux ».

mitive du mot, cet acte d'un dieu qui enferme et emprisonne. Supposera-t-on qu'il enferme les démons des ténèbres ou de la sécheresse? Mais ce serait là une conception peu conforme à l'esprit général de la mythologie védique. Les démons sont vaincus, frappés, foudroyés, déchiquetés par leurs adversaires: il n'est pas ordinairement [1] question de les enfermer. Ce sont eux au contraire qui enferment, retiennent, emprisonnent la lumière et la pluie. Nous sommes ainsi amenés à assimiler Varu*n*a, non pas aux vainqueurs des démons, mais aux démons eux-mêmes, ou plutôt à reconnaître qu'il appartient à cette catégorie des dieux souverains dont l'action est tour à tour bienfaisante et malfaisante, avec cette particularité que c'est l'aspect sévère de la divinité que son nom accuse par avance, comme celui de Mitra, qui en qualité d'*A*ditya rentre aussi dans la même catégorie, en accusait au contraire l'aspect propice.

Mais ce qui, dans le nom de Varu*n*a, mérite surtout d'attirer l'attention, c'est qu'il suggère un rapprochement avec le démon, non-seulement par l'idée qu'il implique, mais par le choix même de la racine qui exprime cette idée. La racine *vri* a donné aussi en effet le nom du démon par excellence, de V*r*itra qui a enveloppé les eaux, *apo vavrivâmsam*, de telle sorte que V*r*itra pourrait passer pour une forme de Varu*n*a devenue exclusivement démoniaque dans la conception dualiste, comme Varu*n*a pour une forme de V*r*itra élevée à la dignité divine dans la conception unitaire. L'équivoque dont nous avons poursuivi l'analyse dans les chapitres précédents se présente ici sous sa forme la plus frappante et la plus significative. V*r*itra et Varu*n*a qui, dans les idées religieuses des *A*ryas védiques, représentent le plus détesté des démons et le plus auguste des dieux, semblent, à un point de vue exclusivement naturaliste, susceptibles d'être assimilés l'un à l'autre.

Avant de chercher dans l'analyse des fonctions divines de Varu*n*a la confirmation de ces vues, je citerai encore, à propos des lacets de Varu*n*a, un détail de la mythologie brahmanique qui s'y trouve entièrement conforme. Wilson, dans

1. On lit, il est vrai, au vers II, 30, 2, qu'Indra a apporté un lien (*sina*, voir plus haut, p. 97, note 1) pour V*r*itra, au vers II, 13, 9 (cf. I, 63, 4), qu'il l'a lié sans se servir de cordes. Mais ce n'est là évidemment qu'un développement secondaire du mythe, dont le sens est qu'Indra retourne contre le démon ses propres ruses (cf. plus haut, p. 82).

l'article déjà cité, remarque que l'attribut des cordes est commun à Varu*n*a avec les démons appelés Râkshasas.

J'ajouterai, qu'après avoir déterminé le sens radical du mot *varuna* sans tenir compte de son emploi possible comme appellatif dans le sens de ciel, je trouverais dans l'hypothèse de ce dernier emploi une explication très-satisfaisante, et entièrement conforme à ma thèse, du vers X, 132, 4 : « Cet autre ciel (*dyu*) a enfanté, ô Asura : quant à toi, ô Varu*n*a, tu es le roi de l'Univers, etc. » Le ciel désigné par le nom de *dyu* serait ici opposé au ciel désigné par le nom de Varu*n*a[1], comme celui qui enfante à celui qui retient.

Plus exactement, le monde auquel, dans les idées védiques, Varu*n*a peut être quelquefois assimilé, celui qui en tous cas passe pour son séjour, est le monde invisible, le monde situé au-dessus, non-seulement des trois terres, mais des trois ciels, le septième monde, celui d'Aja Ekapâd, du non-né qui n'a qu'un séjour. Ce sont en partie des citations concernant Varu*n*a qui nous ont servi (p. 21 et 22) à déterminer le caractère d'Aja Ekapâd et la signification de son nom, et nous y avons vu Varu*n*a comparé, ou même assimilé à ce personnage. Dans l'hymne VIII, 41, auquel ont été empruntées ces citations (vers 8 et 9), on lit encore au vers 4 que Varu*n*a a mesuré, ou construit le séjour antique, qui lui appartient et qui est le septième[2]. Aussi connaît-il les formes cachées des vaches, *ibid.*, 5, les trois fois sept formes de la vache, qui sont les secrets du séjour mystérieux VII, 87, 4.

M. Muir, au début du chapitre qu'il consacre à Mitra et Varu*n*a (*Sanskrit Texts* V, p. 58), rappelle comment les interprètes hindous eux-mêmes cherchaient à formuler la différence qu'ils reconnaissaient entre les deux divinités. L'explication la plus ordinaire était celle qui faisait de Mitra le dieu du jour et de Varu*n*a le dieu de la nuit. Elle est adoptée expressément en plusieurs passages par Sâya*n*a et par le commentateur de la Taittirîya-Sa*m*hitâ ; mais elle n'appartient en propre ni à l'un ni à l'autre. Ils l'appuient eux-mêmes sur un texte du Taittirîya-Brâhma*n*a I, 7, 10, 1 qui porte *maitram vai ahah* « Le jour est à Mitra » et *varunî râtrih* « La nuit est à Varu*n*a ». M. Muir cite en outre un texte de

1. Au vers VII, 87, 6, Varu*n*a est *comparé* au ciel.
2. Ailleurs il est dit de lui qu'il embrasse tous les mondes, les trois terres et les trois ciels, VII, 87, 5.

la Taittirîya-Sa*m*hitâ, VI, 4, 8, où on lit : *na vai idam divâ na naktam âsîd avyâkritam — te devâ mitravarunâv abruvan « idam no vivâsayatam » iti... mitro 'har ajanayad varuno râtrim,* « Le monde n'avait ni jour ni nuit, mais était (à cet égard) sans distinction. Les dieux dirent à Mitra et Varu*n*a : « Faites une séparation »... Mitra produisit le jour et Varu*n*a la nuit[1]. »

Je me propose de montrer que la distinction dont il s'agit était déjà présente à l'esprit des poëtes védiques, sans avoir d'ailleurs pour eux rien d'absolu. Mitra et Varu*n*a, réunis en couple, sont l'un et l'autre des dieux de la nuit et du jour, et Varu*n*a, même quand il est seul, conserve un côté lumineux : mais il a aussi un côté sombre, et si on le compare à Mitra, c'est incontestablement ce côté sombre qui s'accuse par opposition à la nature avant tout lumineuse de son compagnon.

Mitra et Varu*n*a jouent ensemble le rôle de dieux du jour. « Vous placez le soleil dans le ciel comme un char brillant », leur dit l'auteur du vers V, 63, 7. Le soleil est l'œil de Mitra et Varu*n*a, qui surveille les hommes I, 115, 1 ; VI, 51, 1 ; VII, 61, 1 ; 63, 1 ; X, 37, 1. C'est encore évidemment le soleil qui est représenté par cette roue unique dont il est question au vers 2 de l'hymne V, 62 à Mitra et Varu*n*a[2].

Mais le vers précédent prouve que ces deux divinités règnent sur la nuit comme sur le jour : V, 62, 1. « Votre loi durable (ou votre opération conforme à la loi, *rita*) est cachée selon la loi, là où sont dételés les chevaux du soleil : mille autres se trouvaient avec elle, et je n'ai vu que cette lumière, la plus belle des lumières divines. » Le second hémistiche paraît faire allusion aux étoiles dont l'éclat est effacé quand le soleil reparaît. Remarquons à ce propos que Mitra et Varu*n*a, outre l'œil du soleil, ont pour veiller sur les hommes des espions appelés *spaçah* VI, 67, 5, sur lesquels nous reviendrons au chapitre II (section V), et qui dans l'ordre naturaliste représentent peut-être, ainsi que nous le montrerons alors, les étoiles. Dans un vers où le poëte s'accuse de fautes commises envers Aditi, Mitra et Varu*n*a, il de-

1. Quant au passage du *Çat. Br.* XII, 9, 2, 12 « Ce monde-ci (le terrestre) est Mitra, celui-là (le céleste) est Varu*n*a », nous le retrouverons plus bas. E.

2 Comparez les rapports de Mitra et Varu*n*a avec le cheval mythologique I, 152, 5, et particulièrement avec Dadhikrâvan IV, 39, 2 et 38, 1, puis avec l'amant des jeunes femmes I, 152, 4. Le soleil est certainement l'une des formes de ce cheval et de cet amant.

mande à voir la lumière et à n'être point enseveli dans les ténèbres, et c'est évidemnent de la part des divinités invoquées qu'il croit avoir à redouter le prolongement des ténèbres en punition de sa faute : II, 27, 14. « Aditi, Mitra, Varu*n*a, aie (ayez) pitié de nous si nous avons commis quelque faute envers vous. Puissé-je, ô Indra, obtenir l'espace, la sécurité, la lumière ! Que de longues ténèbres ne s'étendent pas sur nous ! » Dans ce dernier passage, Indra est nommé avec les Adityas. Mais son nom, et nous aurons l'occasion de revenir sur ce fait en même temps que sur d'autres analogues, ne figure que dans la formule de demande, et non dans la formule de déprécation.

Si Mitra, en tant qu'il forme couple avec Varu*n*a, règne sur la nuit aussi bien que sur le jour, personnellement il paraît jouer un rôle exclusivement lumineux. Cette interprétation de ses fonctions diurnes, qui a été comme nous l'avons vu celle des Hindous eux-mêmes, n'est du moins contredite par aucun des passages, à la vérité peu nombreux, où il est nommé seul. Elle semble confirmée au contraire par un ou deux de ces passages. Ainsi nous lisons au vers IX, 97, 30 : « Du ciel se sont en quelque sorte épanchés les torrents des jours ; le sage roi (Soma) ne viole pas (les lois de) Mitra. » C'est conformément aux lois de Mitra que Vish*n*u a fait pour Indra ses trois pas, c'est-à-dire que le feu caché s'est manifesté sous ses trois formes, et particulièrement sous sa forme de soleil, Vâl. 4, 3.

Quant à Varu*n*a, j'ai déjà dit que, même lorsqu'il est nommé seul, il est souvent présenté comme un dieu du jour. Tel est le cas dans les textes suivants : VII, 87, 1, « Varu*n*a a ouvert les chemins au soleil... il a fait de vastes lits aux jours (comme à des fleuves) » ; I, 24, 8, « Le roi Varu*n*a a fait au soleil une large route pour qu'il la suivît » ; V, 85, 1, « ... (Varu*n*a) qui a détaché la terre[1] comme un boucher détache une peau, pour l'étendre sous le soleil » ; V, 85, 5, « Lui qui se tenant dans l'atmosphère a mesuré la terre avec le soleil comme avec une mesure » ; I, 123, 8, « (Les

1. C'est-à-dire, qui l'a séparée du ciel avec lequel elle est confondue pendant la nuit. Cet acte, attribué en des termes plus ou moins variés à tous les dieux du jour, est aussi plus d'une fois rapporté à Varu*n*a : « Le ciel et la terre ont été étayés et séparés l'un de l'autre selon la loi de Varu*n*a » VI, 70, 1 et *passim*.

aurores), toujours semblables, aujourd'hui et demain, suivent la loi éternelle de Varu*n*a. » Au vers 5 du même hymne I, 123, l'aurore est nommée la sœur de Varu*n*a. Le soleil est l'œil par lequel il voit I, 50, 6.

Mais si Varu*n*a préside au jour, il préside aussi à la nuit. Ce second rôle que nous avons vu rempli par Mitra et Varu*n*a réunis, mais auquel Mitra, considéré isolément, nous a paru étranger, semble donc bien n'avoir été assigné au couple qu'à cause de Varu*n*a auquel il appartient en propre. On lit en effet au vers VIII, 41, 3 « Il a embrassé les nuits, il a caché (*ni dadhe*) les jours par sa magie », et au vers I, 24, 10 : « Ces ours (les étoiles de la Grande Ourse) qu'on voit la nuit fixés là haut, où sont-ils allés pendant le jour ? Les lois de Varu*n*a sont immuables. La lune s'avance, brillante dans la nuit. » Nous avons dit déjà que les espions de Mitra et Varu*n*a représentent peut-être les étoiles. Ces espions sont aussi attribués à Varu*n*a seul I, 25, 13 ; VII, 87, 3 ; IX, 73, 4 et 7. Mais le côté ténébreux du personnage de Varu*n*a s'accuse particulièrement au vers VIII, 41, 10 : « Lui qui, selon la loi, a rendu noirs ceux qui étaient blancs, couverts de vêtements brillants. » Enfin dans l'hymne IX, 73, où l'action bienfaisante des Somas est opposée à la sévérité de Varu*n*a, après le vers 3 portant que Varu*n*a a caché la mer (voir plus bas D, p. 128) et le vers 4 où sont mentionnés ses espions, ses digues et ses lacets, on lit au vers 5 que les Somas, assimilés à des chantres, chassent de la terre et du ciel par leur magie la peau noire haïe d'Indra. Il semble bien naturel de croire que l'auteur de l'hymne attribue ici l'obscurité à Varu*n*a comme il lui attribuait au vers 3 la sécheresse ; il résulterait de là entre Varu*n*a et Indra une opposition que nous trouverons amplement confirmée plus loin [1].

Nous arrivons enfin aux textes les plus intéressants, c'est-à-dire à ceux où Mitra et Varu*n*a paraissent opposés comme dieux du jour et de la nuit. Tout d'abord il faut tenir compte de ce fait que les *r*ishis attribuent au soleil lui-même deux formes, l'une brillante pendant le jour, l'autre obscure pendant la nuit, I, 115, 5, cf. X, 37, 3. On comprendrait donc très-bien que le cheval solaire fût présenté comme brillant le jour,

1. Au contraire le nom de *mitra-kru* « qui meurtrit Mitra », donné aux démons contre lesquels on invoque Indra X, 89, 14, semble bien indiquer que Mitra est comme Indra un dieu essentiellement bienfaisant.

et noir ou sombre la nuit. Or c'est précisément ce qui semble être dit de Dadhikrâvan au vers VII, 44, 3 « Brillant pour Mâmçcatu, brun[1] pour Varuna, » ou encore « Cheval brillant de Mâmçcatu, cheval brun de Varuna ». M. Grassmann suppose que *mâmçcatu* (ἅπαξ εἰρημένον) est une épithète de Varuna. Mais la construction semble impliquer une opposition, et si le mot de sens douteux signifie comme il le veut « qui chasse la lune » (en faisant apparaître le soleil), c'est une raison de croire qu'il désigne Mitra, et notre texte peut passer, non sans vraisemblance, pour une allusion à la doctrine qui partage entre Mitra et Varuna la souveraineté attribuée au couple sur le jour et sur la nuit.

Je crois toutefois trouver une preuve beaucoup plus sûre de l'antiquité de cette doctrine dans le rapprochement de deux textes empruntés à des vers difficiles, VI, 62, 9; X, 8, 4 et 5, mais dont je ne désespère pas d'éclaircir le sens. Cependant la traduction à laquelle je dois m'arrêter paraîtrait trop bizarre au premier abord pour que je croie devoir la donner avant d'y avoir amené graduellement le lecteur. Je commencerai par le rapprochement annoncé. Nous lisons au vers X, 8, 4, adressé à Agni « A chaque aurore, ô dieu, tu vas en avant, tu as en brillant divisé les deux jumeaux », et au vers VI, 62, 9, tiré d'un hymne adressé aux Açvins, mais venant à la suite d'un vers où déjà sont invoqués d'autres dieux « Celui qui a selon le temps partagé les deux rois... ». Si dans le premier passage, on pouvait songer à assimiler les deux jumeaux au ciel et à la terre, le second nous oblige à chercher une autre interprétation, le ciel et la terre ne recevant jamais le titre de « rois ». Ce titre est au contraire couramment donné à Mitra et Varuna, et c'est déjà une raison d'écarter l'idée qu'il désigne les Açvins[2] au vers 9 de l'hymne VI, 62, dont la plus grande partie est cependant consacrée à la louange de ces derniers. Mais la raison décisive est que les noms de Mitra et de Varuna se rencontrent dans le même vers, comme ils se rencontrent dans les vers X, 8, 4 et 5. A

1. Proprement « rouge brun »; mais l'opposition de *bradhna* « brillant, lumineux » montre bien qu'ici le mot *babhru* implique avant tout l'idée d'une couleur sombre.

2. Au vers X, 39, 11, le rapprochement du nom d'Aditi prouve que la qualification de « rois », si elle doit vraiment être rapportée aux Açvins, ne leur est donnée qu'à cause de leur identification passagère avec Mitra et Varuna.

la vérité c'est précisément leur emploi qui crée les difficultés auxquelles j'ai fait allusion. Mais ces difficultés pourront être levées si l'on admet qu'Agni, ainsi que je compte le prouver plus bas (E), est quelquefois identifié, soit à Mitra, soit à Varu*n*a, soit à l'un et à l'autre à la fois. L'identification d'Agni avec Varu*n*a est même expressément formulée dans l'un des vers en question : X, 8, 5. « Deviens l'œil, le gardien de la grande loi, deviens Varu*n*a, puisque tu aimes la loi. » Quant au second hémistiche du vers précédent, dont la traduction littérale est « Tu prends sept places pour que la loi soit observée, engendrant Mitra pour toi-même », il est maintenant aisé de l'interpréter. Les sept places que prend Agni sont ses différents séjours dans les sept mondes. C'est d'ailleurs le dernier trait qui nous importe seul ici. Or, qui ne voit qu'engendrer Mitra pour soi-même, n'est qu'une autre forme mythologique de l'idée que nous trouvons aussi exprimée sous la forme « devenir Mitra » ? Mais l'ensemble des deux vers ne s'expliquera complétement que par la comparaison du premier hémistiche du vers VI, 62, 9, qui lui-même eût été inexplicable sans les observations précédentes : « Celui qui a selon le temps partagé les deux rois, et qui, étant Mitra et Varu*n*a, a observé l'espace. » Bien que le personnage[1] auquel on attribue ces actes ne soit pas autrement désigné, il ne nous est pas difficile maintenant de dire son nom. Ce personnage est Agni, identifié à Mitra et à Varu*n*a, et partageant ces deux rois ou ces deux jumeaux, c'est-à-dire prenant tour à tour la forme de l'un et de l'autre. L'adverbe *rituthâ* « selon le temps » au vers VI, 62, 9, et au vers X, 8, 4, les premiers mots « A chaque aurore, ô dieu, tu vas en avant » ne permettent guère d'ailleurs de douter que le partage en question ne corresponde à celui du jour et de la nuit[2].

1. Il est invoqué à la seconde personne dans le second hémistiche par un changement de tour assez fréquent dans le *Ri*g-Veda : « Lance ton trait contre le Rakshas caché dans les profondeurs, etc. »

2. Nous verrons au chapitre II (section V) que la triade I, 136, 3 et le couple V, 65, 5 ; 72, 2 ; VI, 67, 3, d'*A*dityas surveillent (*yat*) les hommes. Mais cette fonction est au vers VII, 36, 2 attribuée en propre à Mitra, et y sert à le caractériser par opposition à Varu*n*a : « De vous deux, l'un est le gardien infaillible, tandis que Mitra surveille les hommes et parle (révèle leurs actions). » L'espion des hommes étant ordinairement le soleil, on pourrait chercher dans ce passage une nouvelle indication de la nature exclusivement lumineuse de Mitra par opposition à la nature en partie ténébreuse de Varu*n*a. Mais Mitra pourrait aussi, comme on le verra plus loin (E),

D. — Rôle de Mitra et Varu*n*a dans l'ordre des phénomènes météorologiques.

Nous avons vu déjà que, réunis à Aryaman, Mitra et Varu*n*a ont créé ou donné les eaux VII, 40, 4, et qu'ils remplissent la peau (la terre) dans le séjour de l'inférieur (Agni), I, 79, 3.

Le couple Mitra et Varuna donne également la pluie aux hommes. Ces deux dieux sont d'abord appelés *sudânû* V, 62, 9 « qui ont de belles gouttes », *dânunas pati* I, 136, 3 ; II, 41, 6 « maîtres des gouttes », *jîradânû* V, 62, 3 ; VII, 64, 2 « qui ont des gouttes rapides », *sindhupati* VII, 64, 2 « maîtres des rivières ». Pour celui que Mitra et Varu*n*a favorisent, la pluie tombe du haut du ciel, abondante et douce V, 63, 1. On leur demande la pluie I, 152, 7 ; VII, 64, 2. Ce sont eux qui font croître les plantes et gonfler les vaches, qui répandent la pluie V, 62, 3. « Arrosez », leur dit-on, « le pâturage de beurre et l'atmosphère d'un doux liquide » III, 62, 16. La première de ces deux expressions se retrouve au vers 4 de l'hymne VII, 65 à Mitra et Varu*n*a, où elle est en quelque sorte commentée quelques mots après : « Donnez en abondance l'eau précieuse et divine. » Ailleurs, I, 151, 4, nous lisons que ces dieux attellent les eaux au joug comme une vache[1].

Mitra et Varu*n*a ont en commun un attribut qui paraît rentrer dans le même ordre d'idées ; c'est celui qui est impliqué par le mot *garta* auquel MM. Roth et Grassmann ont assigné les sens de « trône » et de « siége de char ». Je ne vois aucune raison de séparer le mot *garta* des hymnes de celui qui est usité dans les Brâhma*n*as et dans la langue classique avec le sens de « fosse ». La fosse de Mitra et Varu*n*a,

y représenter le feu terrestre, qui rend pareillement compte aux dieux, et particulièrement à Varu*n*a, des actions de l'homme. — Dans l'Atharva-Veda, le vers IX, 3, 18, adressé à la *çâlâ* « hutte construite pour le sacrifice », distingue nettement Mitra et Varu*n*a comme dieux du jour et de la nuit : « Fermée par Varu*n*a, sois ouverte par Mitra. »

1. C'est également aux eaux qu'il doit être fait allusion le plus souvent dans les textes qui mentionnent les vaches fécondes de Mitra et Varu*n*a V, 69, 2 (cf. I, 151, 5 ; VI, 67, 7 et 11, peut-être aussi I, 152, 6 ; V, 62, 2). Au vers V, 69, 2 nous rencontrons en outre trois taureaux qui répandent leur semence dans les trois coupes, c'est-à-dire dans les trois mondes.

comme celle où nous voyons déposer les restes d'un mort X, 18, 13, doit être une fosse couverte, et dont le couvercle est supporté par une colonne. Du moins trouvons-nous la colonne mentionnée au vers V, 62, 8, « Vous montez, ô Mitra et Varu*n*a, sur la fosse qui a la couleur de l'or au lever de l'aurore, qui a une colonne d'airain au lever du soleil : de là vous contemplez Aditi (le monde sans limites) et Diti (le monde limité) », et aussi au vers précédent : « Sa colonne est revêtue d'or ; elle est d'airain et brille dans le ciel [1], reposant sur un sol propice ou fertile. » Cette fosse qui prend la couleur de l'or au lever de l'aurore est l'espace compris entre la terre et le ciel. La colonne d'airain qui s'élève sur la fosse au lever du soleil, c'est, ou le ciel entier qui est ailleurs expressément comparé à une colonne V, 45, 2, ou mieux l'aurore elle-même dont la couleur est rouge comme celle de l'airain [2]. La seconde interprétation peut être appuyée, d'ailleurs, sur les textes qui nous montrent les aurores comparées aux poteaux luisants des sacrifices IV, 51, 2 ; la fille du ciel, c'est-à-dire encore l'aurore, mais l'aurore distinguée en qualité de déesse du phénomène auquel elle préside, comparée, lorsqu'elle répand sa clarté, à celui qui fait reluire le poteau dans les cérémonies I, 92, 5 ; enfin les aurores désignées, à ce qu'il semble, par le nom des poteaux, comme représentant en effet les poteaux des sacrifices célestes : III, 8, 9. « Pareils à des oiseaux d'eau qui s'élancent par bandes, les poteaux brillants sont venus vers nous [3]. » D'ailleurs, comme à la colonne de l'aurore

1. La comparaison *açvâjanîva* sera expliquée plus bas.

2. Il est vrai que si au vers V, 62, 8 le lever de l'aurore était intentionnellement opposé à celui du soleil, une allusion aux rougeurs du crépuscule paraîtrait assez déplacée dans la description du second phénomène, alors qu'il n'aurait été question dans la description du premier que de la couleur d'or de « la fosse ». Il ne faudrait voir alors dans la matière de la colonne qu'une indication de sa solidité. En fait, d'après le vers précédent, elle est d'airain et revêtue d'or. Cependant on peut entendre précisément par là qu'elle passe de la couleur de l'airain à celle de l'or, si l'on admet que dans le second vers, où la couleur de l'or et celle de l'airain pourraient n'être pas rapportées à deux moments successifs, puisqu'elles le seraient à deux objets différents (la seconde appartiendrait à la colonne tandis que la première appartient à la fosse), les expressions « lever de l'aurore » et « lever du soleil » sont à peu près synonymes. Comme la locution *uditâ sûryasya* désigne, non-seulement le lever, mais encore, et probablement en vertu du même usage qui a fait donner le nom de l'aurore ou du jour à la nuit, le coucher du soleil, on pourrait aussi songer à la prendre ici dans ce dernier sens. La colonne d'airain représenterait alors le crépuscule du soir.

3. Ces rapprochements garderaient leur intérêt, même si l'on adoptait l'in-

correspond dans le rituel le poteau auquel on attache la victime, de même, à la fosse de l'espace répond la cavité qui reçoit le poteau [1]. L'idée de l'érection du poteau dans une fosse préparée pour le recevoir a été transportée à la prière du prêtre qui s'élève comme le poteau: VII, 64, 4. « Celui qui vous a fait cette fosse en pensée, qui y a érigé et fixé sa prière. »

A l'idée de fosse s'associe assez naturellement celle d'un liquide contenu dans la fosse. En fait, le mot *garta* n'est guère employé qu'en relation avec des mots qui expriment ou suggèrent l'idée de la pluie. Au vers VII, 64, 4, la phrase dont nous venons de citer le commencement « Celui qui vous a fait cette fosse en pensée, etc. », se poursuit ainsi : « Arrosez (pour lui cette fosse) de beurre, ô Mitra et Varu*n*a. » Au vers V, 68, 5, le poëte, en disant que Mitra et Varu*n*a possèdent la grande fosse, les qualifie de « maîtres d'un ciel qui répand la pluie, d'eaux qui ruissellent, d'un bien qui coule à torrents ». L'auteur de l'hymne auquel nous avons emprunté la description de la fosse, ajoute à cette description le vœu suivant: V, 62, 7. « Puissions-nous obtenir la liqueur de la fosse ! » Cette dernière expression est tout à fait caractéristique. Mitra et Varu*n*a, assis en haut de cette fosse au milieu des breuvages, sont d'ailleurs assimilés à des prêtres ; ils reçoivent la qualification de « pieux », et surveillent en sacrifiant un gazon sacré qui s'étend à l'égal de la lumière immense, et qui n'est autre que le ciel lumineux lui-même, V, 62,5.

Nous avions déjà plus haut rencontré le mot *garta* dans le mythe de Rudra; nous avions vu ce dieu appelé *gartasad*

terprétation indiquée à la fin de la note précédente. Comparez encore le vers I, 24, 7, où le poteau « dressé par Varu*n*a dans l'espace sans fond » est peut-être identique au faisceau de « rayons dont la base est en haut ».

1. Le poteau et la fosse se retrouvent encore dans la cérémonie qui doit précéder la construction des maisons, et l'un de nos vers (V, 62, 7) a été précisément appliqué à cette cérémonie (B. et R. s. v. *tilvila*). — C'est peut-être encore au poteau du sacrifice que l'aurore est comparée dans ce passage : I, 124, 7 « Comme celui qui s'élève sur la fosse pour l'acquisition des richesses », c'est-à-dire « Comme le poteau qu'on érige pour obtenir des richesses par le sacrifice ». Cependant je crois plutôt que *gartâruh* « celui qui est monté sur la fosse » désigne le joueur. Cette interprétation m'est suggérée par l'explication que le Nirukta donne ici du mot *garta* (*sabhâsthânu*), telle au moins qu'elle est commentée par Durga (*akshanivapanapîtha*), explication qui peut d'ailleurs être rattachée au sens primitif de « fosse », le lieu où roulent les dés étant désigné aux vers X, 34, 1 et 9 par un mot à peu près synonyme, *irina*.

« qui s'assied sur la fosse » II, 33, 11, et nous avions conclu qu'il était, selon toute vraisemblance, l'archer désigné au vers VI, 20, 9, d'après lequel Indra « se tient sur ses deux chevaux comme l'archer sur la fosse ». L'archer céleste étant une des principales formes mythiques du gardien de Soma, ce passage peut être ajouté à ceux qui témoignent d'une relation entre l'idée de fosse et celle de liqueur. Mais en même temps, il nous permet de saisir l'une des causes de l'erreur qui a fait attribuer au mot *garta* le sens de « siége sur un char ». Il est incontestable en effet que la fosse de l'archer est ici comparée au véhicule d'Indra. De même la fosse sur laquelle montent Mitra et Varu*n*a remplace pour eux le char des autres divinités. Cela revient à dire que leur char est immense et se confond avec l'espace. On peut s'expliquer dès lors un détail que j'avais omis plus haut en citant le vers V, 62, 7 : « Elle (la fosse) est revêtue d'or ; sa colonne est d'airain et brille dans le ciel *comme le fouet.* » En effet, si la fosse est assimilée à un char, le poteau de la fosse ne peut représenter que le fouet. Les bizarreries, en se répétant, se confirment par leur concordance. Remarquons d'ailleurs qu'on n'y échappe pas par l'hypothèse qui donne au mot *garta* un sens différent ; que serait-ce en effet que la colonne d'un char ?

Cette longue discussion des emplois du mot *garta* pourrait sembler un hors-d'œuvre, si elle ne faisait qu'apporter une preuve de plus à l'appui du fait incontestable que Mitra et Varu*n*a, réunis en couple, sont considérés comme faisant couler les eaux du ciel sur la terre. Mais le rapprochement de Mitra et Varu*n*a « sur la fosse », et de Rudra *gartasad*, de l'archer « sur la fosse », *adhi garte*, auquel elle nous a conduits, a une autre portée. Il tend à prouver que Mitra et Varu*n*a sont, de même que Rudra, conçus comme des *gardiens* des breuvages célestes, du Soma sans doute avant tout, mais aussi des eaux auxquelles il est mêlé, ce qui les oppose immédiatement à un dieu comme Indra, qui, pour faire couler les eaux, doit d'abord les conquérir. On peut interpréter dans ce sens le texte suivant : I, 71, 9. « Les deux rois Mitra et Varu*n*a aux belles mains, gardant dans les vaches l'ambroisie aimée. » Enfin, ce qui est certain en tout cas, c'est que Mitra et Varu*n*a ne sont jamais présentés comme des conquérants des eaux. Quoique purement négatif, ce caractère qui doit servir à les distinguer d'Indra emprunte une

valeur particulière aux textes qui, en attribuant à Mitra et Varu*n*a l'écoulement des eaux célestes, décrivent le phénomène comme un orage sans faire de cet orage un combat, mentionnent le bruit du tonnerre sans mettre la foudre comme une arme dans les mains des deux divinités, ignorent en un mot, et c'est là le point capital, la présence de démons pareils à ceux qui sont frappés par le dieu guerrier. Les plus caractéristiques à cet égard sont contenus dans l'hymne V, 63, où Mitra et Varu*n*a paraissent d'ailleurs dans toute leur majesté de dieux souverains et de gardiens de la loi. Je crois devoir traduire cet hymne en entier.

« 1. Gardiens de la loi (*rita*), vous dont les lois (*dharman*) sont maintenues, vous montez sur votre char dans le ciel suprême. Pour celui que vous favorisez ici, ô Mitra et Varu*n*a, une pluie abondante et douce coule du ciel.

« 2. Souverains rois, vous régnez sur ce monde, ô Mitra et Varu*n*a, voyant la lumière du ciel, dans l'assemblée (des dieux). Nous implorons de vous vos dons, la pluie, l'immortalité. Les bruyants (Maruts) s'élancent entre le ciel et la terre.

« 3. Souverains rois, taureaux puissants, maîtres du ciel et de la terre, Mitra et Varu*n*a, dieux actifs, vous faites retentir les nuages brillants, vous faites pleuvoir le ciel par la magie de l'Asura[1].

« 4. Votre magie, ô Mitra et Varu*n*a, s'exerce dans le ciel : le soleil brille, arme étincelante[2] ; vous le cachez dans le ciel avec le nuage, avec la pluie ; les gouttes savoureuses coulent, ô Parjanya[3].

« 5. Les Maruts attellent leur char aux bons moyeux, pour manifester leur splendeur, pareils, ô Mitra et Varu*n*a, au héros dans les combats[4]. Ils traversent avec bruit les espaces brillants. O rois souverains, arrosez-nous du lait céleste.

« 6. Parjanya, ô Mitra et Varu*n*a, prononce une parole savoureuse[5], brillante, forte. Les Maruts, par la magie (de

1. Voir plus haut, p. 29.
2. Cette arme ne semble pas placée dans les mains de Mitra et Varu*n*a, et nous ne voyons pas en tout cas qu'elle soit dirigée contre des démons.
3. Ou, avec une légère modification du texte, « Les gouttes savoureuses du nuage coulent ». Voir p. 27, note 2.
4. Simple comparaison. Les Maruts ne soutiennent une lutte contre des puissances ennemies qu'en compagnie d'Indra, et non de Mitra et de Varu*n*a.
5. Qu'accompagne la chute des eaux.

Parjanya ?) se revêtent des nuages. Faites pleuvoir le ciel brillant, sans tache.

« 7. Selon la loi (*dharman*), ô Mitra et Varu*n*a, dieux sages, vous gardez les lois (*vrata*) par la magie de l'Asura ; selon la loi (r*ita*) vous régnez sur le monde entier; vous placez le soleil dans le ciel comme un char brillant. »

Tout personnage divin qui dispose à son gré des eaux du ciel peut devenir suspect de les retenir par malveillance. Mais cette conséquence de la conception unitaire de l'ordre du monde ne s'est produite que pour l'un des deux personnages qui composent le couple Mitra et Varu*n*a, et c'est encore Varu*n*a qui par opposition à Mitra, de même que dans l'ordre des phénomènes solaires il représentait la nuit, représente dans l'ordre des phénomènes météorologiques la sécheresse.

Il va sans dire pourtant qu'ici comme là, ce caractère n'a rien d'exclusif. Varu*n*a en somme, loin d'être un pur démon, étant le plus auguste des dieux, est présenté, non-seulement dans son union avec Mitra, mais aussi pour son propre compte, comme le distributeur des eaux célestes : II, 28, 4, « Il les a lancées, lui, l'Aditya distributeur; les rivières suivent la loi de Varu*n*a. Elles ne se fatiguent pas, elles ne se reposent pas ; comme des oiseaux, elles volent rapidement en suivant leur voie » ; — VII, 87, 1 (Hymne à Varu*n*a), « Les flots des rivières, coulant de la mer céleste, se sont élancés comme des cavales d'un élan rapide » ; — X, 75, 2, « Varu*n*a, ô Sindhu, t'a ouvert les chemins pour que tu les suivisses » ; — V, 85, « 3. Varu*n*a a répandu dans les deux mondes et dans l'atmosphère l'outre renversée. Avec cette outre, le roi du monde entier humecte la terre comme la pluie humecte le champ d'orge. — 4. Il humecte la large terre et le ciel, quand il veut que le lait coule, lui Varu*n*a. Les montagnes se revêtent de nuages. L'éclat des puissants héros (des Maruts) est voilé. »

Mais d'abord, ce que nous avons dit plus haut du couple s'applique tout particulièrement à Varu*n*a. Au vers X, 124, 7, il est dit expressément que Varu*n*a a répandu les eaux sans violence *aprabhûtî*, ce qui signifie tout au moins qu'il n'a pas eu à les conquérir sur le démon, si même il ne faut pas entendre « sans qu'on usât sur lui de violence ». Nous reviendrons plus bas (F) sur ce passage. Plus bas aussi (E) nous citerons ceux qui nous montrent Varu*n*a rési-

dant au sein des eaux. Au vers VII, 34, 10, nous lui voyons jouer le rôle d'un *gardien* des eaux : « Le puissant Varu*n*a aux mille yeux surveille la voie de ces rivières. »

Le passage suivant est plus significatif : VIII, 58, 12. « Tu es un grand dieu, ô Varu*n*a ; par ta bouche coulent les sept rivières, comme par un canal profond. » Si les eaux coulent de la bouche de Varu*n*a, c'est qu'elles étaient d'abord enfermées en lui, retenues par lui. Il est même douteux que dans ce passage le poëte ait voulu nous montrer Varu*n*a vomissant les eaux. Le texte pourrait aussi bien signifier qu'il les avale, et la seconde interprétation s'accorderait mieux avec la fin du vers précédent : « Les eaux ont mugi après lui comme des vaches après leur veau. » Je suis bien tenté d'interpréter dans le même sens le vers V, 85, 6 : « Nul ne peut rien contre cette grande magie du dieu très-habile : les rivières rapides, versant en lui seul leurs eaux comme dans une mer, ne peuvent le remplir [1]. » Varu*n*a est ailleurs appelé lui-même une mer, et ce qui est caractéristique, une mer cachée VIII, 41, 8.

Or, la notion d'un être qui avale les eaux, ou ce qui reviendrait au même pour le cas où nous devrions nous en tenir à la première interprétation du vers VIII, 58, 12, qui les a un certain temps retenues enfermées en lui, est à un point de vue purement naturaliste, identique à celle du démon V*r*itra qui enveloppe les eaux. Cette assimilation de V*r*itra et de Varu*n*a, déjà suggérée par l'étymologie, se trouverait donc ici confirmée par un attribut mythologique de la plus haute importance. Nous avons d'ailleurs à citer dans le même ordre d'idées un nouveau passage qui paraît absolument décisif : IX, 73, 3. « Le grand Varu*n*a *a caché la mer* ; les habiles seuls ont su la ressaisir dans les réservoirs. » Ajoutons d'ailleurs immédiatement, pour ne pas perdre de vue la différence des conceptions religieuses en constatant la ressemblance des conceptions naturalistes, que dans le même vers où nous lisons qu'il cache la mer, Varu*n*a, appelé le père antique des Somas, est présenté comme le gardien de la loi. Au vers suivant, il est fait mention de ses espions toujours diligents, en

1. Une autre traduction est possible : « Les rivières ne peuvent remplir une mer unique (l'océan terrestre). » Mais elle rentrerait dans un ordre d'idées tout à fait étranger aux préoccupations ordinaires des chantres védiques.

même temps que de ses digues et de ses lacets qui rappellent à la fois son caractère quasi démoniaque dans l'ordre naturaliste, et son rôle de divinité vengeresse dans l'ordre religieux. Peut-être les deux mythes du dieu Varu*n*a et du démon V*r*itra, l'un et l'autre maîtres et gardiens des eaux, sont-ils expressément rapprochés dans l'hymne X, 124, sur lequel nous reviendrons.

E. — RÔLE DE MITRA ET DE VARUNA DANS L'ORDRE DES IDÉES LITURGIQUES.

Nous venons de voir que dans ses rapports avec les eaux, Varu*n*a paraît être dans une certaine mesure assimilé à V*r*itra. Il en est ainsi quand il cache les eaux, ou, ce qui revient au même, quand il les tient renfermées en lui. Mais plus souvent les eaux sont elles-mêmes présentées comme le séjour de Varu*n*a. Il est au milieu des rivières (célestes) entouré des sept sœurs (les rivières elles-mêmes), VIII, 41, 2. Il s'avance à travers les eaux de la *mer* (céleste) I, 161, 14, Il marche au milieu des eaux, observant la sincérité ou la perfidie des mortels, VII, 49, 3. Sur un navire où, comme nous le verrons plus loin, il est accompagné de Vasish*th*a, il vogue à la surface des eaux, VII, 88, 3, cf. 4. Si au vers II, 38, 8, on doit adopter la correction proposée par M. Roth, le nom de *vâruna*, dérivé de *varuna*, donné au « poisson dans les eaux », rappelle au moins par son étymologie que le dieu Varu*n*a a, lui aussi, pour demeure ordinaire l'élément humide.

A un point de vue strictement naturaliste, un dieu habitant au milieu des eaux, ou marchant à leur surface, peut représenter le soleil derrière le nuage, ou l'éclair dans la nue orageuse[1]. Mais pour les chantres védiques l'un et l'autre phénomènes ne sont que les formes célestes d'une situation qui se produit dans le culte terrestre, non pas à la vérité pour Agni, mais pour Soma, ce feu liquide qu'on mêle aux eaux. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir Varu*n*a dans les eaux assimilé à Soma, et même à Agni, puisque l'Agni céleste a le privilége, refusé à l'Agni terrestre, de pouvoir naître et vivre

1. Aussi Varu*n*a est-il appelé l'ornement, *peças*, des rivières (célestes), VII, 34, 11.

dans les eaux, ou pour mieux dire, puisque l'Agni et le Soma célestes ne sont distincts que de nom.

Une tendance à cette assimilation se manifeste déjà dans un texte où Varu*n*a est mis avec Soma et Agni Vaiçvânara au nombre des habitants des eaux, VII, 49, 4, et dans un autre où il est dit de Varu*n*a, comme en mille autres passages de Soma, que les eaux ont mugi après lui comme des vaches après leur veau, VIII, 58, 11. Voici maintenant des comparaisons formelles : IX, 90, 2, « Soma qui se revêt des cuves comme Varu*n*a des rivières » : — VII, 87, 6, « Varu*n*a est descendu sur la mer.... *comme une goutte brillante.* » L'assimilation semble complète quand on attribue à Varu*n*a (et à Mitra qui, comme nous le verrons tout à l'heure, est, lui aussi, assimilé à Soma), des vêtements (*nirnij*) « de beurre » V, 62, 4 ; VII, 64, 1, ou ce qui revient au même des vêtements « gras » I, 152, 1. C'est en effet le même mot *nirnij* qui désigne constamment le vêtement de lait, ou de vaches, ou de beurre, que prend Soma, c'est-à-dire le lait auquel on le mêle, ou l'eau qui sert à le préparer, le lait et l'eau ne faisant qu'un d'ailleurs pour le Soma céleste. En fait, au vers V, 62, 4, le poëte, après avoir dit qu'un vêtement de beurre traîne derrière Mitra et Varu*n*a, ajoute que les rivières coulent sans fin. On dit encore de Varu*n*a qu'il est dans les vaches comme dans un vêtement, VIII, 41, 7[1], et de Mitra et Varu*n*a qu'ils « nagent dans le beurre » I, 153, 1. Il faut sans doute interpréter de même le vêtement doré de Varu*n*a, I, 25, 13. Dans l'ordre des phénomènes naturalistes, ce vêtement représentera donc moins les rayons du soleil, que les eaux dorées par le soleil ou rougies par l'éclair.

Varu*n*a est clairement identifié au Soma-Soleil dans le vers suivant : VIII, 41, 8. « Mer cachée[2], il monte en quelque sorte rapidement dans le ciel, quand le sacrifice (l'offrande) a été déposé en elles (dans les vaches[3]). De son pied rayonnant, il a répandu les illusions, il est monté dans le ciel. » Le pied rayonnant, qui n'est autre que le rayon lui-même, ne peut

1. Le pronom *âsu* ne peut se rapporter qu'à *gávah* du vers précédent. La forme *atka* de la sa*m*hitâ doit être lue *atke* et non *atka*h comme le veut le padapâ*t*ha (cf. IX, 101, 14 ; 107, 13).

2. On ne peut éviter de rapporter *sa* à Varu*n*a : l'emploi de ce pronom ou du relatif *ya*, au commencement de chacun des vers de l'hymne, ne permet aucune hésitation à ce sujet.

3. Sous-entendu du vers 6, cf. vers 7.

appartenir qu'au soleil, et Varu*n*a ne peut être à la fois le soleil et la mer cachée que si le soleil est assimilé à Soma. L'offrande déposée dans les vaches est encore le Soma-Soleil déposé dans les eaux. Il faut, quand on interprète le *R*ig-Veda, prendre son parti des redondances mythiques comme des images incohérentes.

Le vers I, 91, 3 porte seulement que les lois de Varu*n*a sont aussi celles de Soma. La formule emprunte cependant une certaine importance à ce fait que Soma est, dans le même vers, comparé aux deux autres Adityas de la triade, Mitra et Aryaman. Mais au vers IX, 95, 4, Varu*n*a semble être décidément identifié au Soma céleste, et opposé en cette qualité au Soma terrestre : « On trait la plante pour en tirer le mâle, l'habitant de la montagne, pareil à un taureau, qui se purifie sur le plateau (sur le tamis). Il mugit et les prières le suivent. Trita (prêtre céleste) entretient[1] Varu*n*a dans la mer. » Enfin, le cheval du sacrifice, qui est dans la mythologie des hymnes un représentant de Soma, est ainsi interpellé au vers I, 163, 4 : « O cheval, tu me parais être Varu*n*a, là où l'on dit qu'est ta naissance suprême. »

L'assimilation fréquente de Varu*n*a à Soma explique l'attribution qui leur est faite en commun de la dignité royale. Le mot *râjan* « roi » n'est pas en effet une épithète accidentellement assignée à l'un et à l'autre, comme elle peut l'être à d'autres personnages divins. C'est une désignation caractéristique des Adityas et particulièrement de Varu*n*a d'une part, et de Soma de l'autre. Les noms de Soma et de Varu*n*a sont rapprochés au vers X, 167, 3, et accompagnés du terme *râjan*, sans qu'on puisse dire auquel des deux ce terme doit être rapporté, si même les trois mots ne désignent pas là un seul personnage « La loi de Soma, du roi, de Varu*n*a ».

Varu*n*a semble pareillement assimilé à Agni dans un vers qui le représente avec quatre visages (regardant les quatre points cardinaux) et *tirant la langue*, V, 48, 5; les « langues du feu » sont en effet une métaphore courante pour les « flammes du feu ». On lit d'ailleurs au vers VII, 88, 2 : « Etant arrivé en sa présence, j'ai pris le visage de Varu*n*a pour le visage d'Agni[2]. »

1. Cf. pour l'emploi de *bhri*, V, 3, 2.
2. Je ne dis rien des simples comparaisons : « Agni qui seul règne sur la richesse comme Varu*n*a » I, 143, 4; — « Agni sait tout comme Varu*n*a » X, 11, 1.

On trouvera plus loin, à propos de la distinction à établir entre Varuna et Mitra, d'autres textes où Varuna est identifié directement tant à Agni qu'à Soma.

En tant qu'assimilé, soit à Soma, soit à Agni, Varuna pourrait déjà prendre les attributs d'un prêtre. Un dieu appartenant à un développement mythologique secondaire, mais dont la notion paraît être au fond la même que celle de l'Agni universel, Manyu, est identifié à Varuna, lequel reçoit en cette circonstance le nom de sacrificateur en même temps que l'épithète *jâtavedas* « qui connait les êtres », ordinairement réservée à Agni, X, 83, 2.

Toutefois, Varuna est aussi conçu, non plus comme une forme d'Agni ou de Soma, mais comme celui qui allume Agni, qui chante les prières, et surtout comme celui qui prépare le Soma. Mitra lui est associé dans ces fonctions, III, 4, 2 (à Tanûnapât, forme d'Agni) « Toi qui de jour en jour, et trois fois chaque jour, es honoré de sacrifices par les dieux Varuna, Mitra, Agni », et nous avons vu plus haut qu'il en est de même d'Aryaman : I, 36, 4 (à Agni). « Les dieux Varuna, Mitra, Aryaman t'allument, toi le messager ancien. » L'Agni allumé et honoré ainsi par Mitra et Varuna est ou l'éclair, ou le soleil. On lit au vers III, 14, 4 : « Mitra, Varuna et tous les Maruts t'ont chanté un hymne, ô Agni, dieu fort, quand, ô fils de la force, tu t'es levé plein d'éclat, et que tu t'es avancé, soleil, au-dessus des races des hommes. » Varuna, qui embrasse toutes les sciences comme la roue embrasse le moyeu, VIII, 41, 6, cf. 5, a d'ailleurs communiqué aux hommes sa connaissance du chant divin : I, 105, 15. « Varuna fait la prière ; nous le supplions, lui qui connait les chants. Il découvre la prière au moyen du cœur (il inspire la prière). » Selon le vers IX, 73, 9, c'est par l'opération de Varuna que la « chaine » de la loi est tendue à l'extrémité de la langue comme sur un tamis, autrement dit, que la prière, assimilée successivement à une étoffe et à un liquide, est tissée et purifiée dans la bouche du prêtre. On lui demande d'apprendre à l'homme la prière en aiguisant son intelligence VIII, 42, 3. Les Maruts, c'est-à-dire les chantres célestes par excellence, ont également reçu leur éducation de Varuna, X, 66, 2. Dans le vers I, 151, 6, Mitra et Varuna sont représentés à la fois faisant eux-mêmes entendre un chant, répandant (inspirant) les prières et dirigeant les prières du prêtre. J'ai

déjà eu l'occasion de citer le vers V, 62, 5 d'après lequel Mitra et Varu*n*a gardent en accomplissant le sacrifice un gazon sacré qui s'étend aussi loin que la lumière ; c'est dans son sens ordinaire de « pieux, respectueux » qu'il faut y prendre l'épithète *namasvat* attribuée à ces dieux, et non dans le sens, imaginé pour ce passage unique, de « recevant l'hommage ».

Varu*n*a étant, comme nous venons de le voir, maintes fois assimilé à un prêtre, il serait déjà naturel de supposer qu'il est considéré comme un préparateur divin du Soma, dans les passages où il paraît communiquer le Soma aux hommes [1]. Il semble d'ailleurs, au vers 6 de l'hymne VIII, 41, identifié à Trita. Or Trita est un préparateur céleste du Soma, que précisément nous avons vu tout à l'heure entretenir dans la mer Varu*n*a, alors assimilé au Soma lui-même. Ces deux conceptions de Varu*n*a, tour à tour identifié au Soma et considéré comme un préparateur du Soma, se trouveraient rapprochées dans l'hymne VIII, 41, puisqu'au vers 8 Varu*n*a est, ainsi que nous l'avons vu plus haut, appelé une *mer cachée*.

C'est du reste une habitude de la mythologie védique de confondre ainsi sous un même nom l'idée du feu ou du Soma et celle d'un préparateur de l'un ou de l'autre. Nous avons vu cette confusion s'étendre à la notion des dieux souverains, sans en excepter ceux auxquels est le plus volontiers assigné l'attribut particulier de la paternité. Nous devions à plus forte raison nous attendre à la rencontrer dans l'étude d'un personnage qui, en tant qu'appartenant au groupe des Adityas, joue vis-à-vis des formes ordinaires du dieu fils, moins le rôle d'un père que celui d'un frère aîné, et qui est en effet appelé au vers IV, 1, 2 le frère aîné d'Agni. Remarquons pourtant à ce propos que la corrélation signalée entre l'idée d'un préparateur du feu et du Soma, et celle d'un père de l'un et de l'autre, peut être une fois de plus constatée sous le nom de Varu*n*a. Ce dieu est en effet appelé au vers IX, 73, 3 le père des Somas, et nous verrons plus loin que l'Asura, père d'Agni, dont il est question aux vers 3 et 4 de l'hymne X, 124, ne paraît pas différer de Varu*n*a nommé aux vers 4, 5 et 7 du même hymne. Aux vers VII, 33, 10-13, Varu*n*a et Mitra,

1. Par exemple au vers VII, 88, 2, « Puisse le maître m'amener, pour que je voie la lumière, la plante qui croît dans le ciel comme sur un rocher », et au vers X, 123, 6 où Vena, forme de Soma, est appelé le messager de Varu*n*a X, 123, 6.

réunis en couple, sont considérés comme les pères de Vasishtha, identifié lui-même à l'éclair.

Comme Varuna, Mitra est aussi assimilé, tantôt à Agni, tantôt à Soma. Il faut remarquer toutefois que le nom de ce dieu prête à des équivoques qui ne pouvaient se produire pour celui de Varuna. Le mot *varuna* n'est plus en effet dans le *Rig*-Veda qu'un nom propre. Le mot *mitra* au contraire est, tantôt le nom de l'Aditya, tantôt un nom commun signifiant « ami ». C'est évidemment dans ce sens que nous le trouvons au pluriel appliqué aux Somas IX, 101, 10. Au vers IX, 2, 6, dans la comparaison *mitro na darçatah*, appliquée à Soma, brillant à l'égal du soleil, le *tertium comparationis* suggère plutôt l'idée du dieu Mitra que la notion générale d' « ami » ; je traduirai donc « resplendissant comme Mitra ». Mais il ne saurait y avoir de doute sur le vers I, 91, 3, où le mot *mitra* est rapproché des noms de Varuna et d'Aryaman : « Les lois du roi Varuna sont les tiennes... tu es brillant comme le cher Mitra, tu mérites des soins comme Aryaman, ô Soma. » Cet exemple montre du reste, par le rapprochement de l'épithète *priya* « cher » et du nom de Mitra, que le sens étymologique n'est pas oublié dans l'emploi du nom propre.

Toutefois, ce ne sont là encore que des comparaisons. Mais l'identification de Mitra et de Soma ressortira d'un des textes qui me serviront à établir la distinction observée, dans l'ordre des idées liturgiques, entre Mitra et Varuna. Je citerai seulement encore le vers VI, 44, 7, où il est dit de Soma que, nouveau Mitra, il possède l'intelligence, et je rappellerai que les « vêtements de beurre », suggérant presque inévitablement l'idée de Soma, sont attribués à Mitra en même temps qu'à Varuna.

Comme Soma, et beaucoup plus souvent que lui, Agni est comparé à Mitra ou appelé Mitra. Dans bien des cas, le mot *mitra* peut s'expliquer simplement dans le sens d' « ami ». Mais dans un assez bon nombre d'autres, il n'est pas douteux que le poëte n'ait eu en vue le dieu Mitra. Commençons par les comparaisons : VI, 2, 1, « Tu as, ô Agni, la gloire d'un prince, comme Mitra » (le mot *kshaitavat* est une allusion évidente à l'empire (*kshatra*) de Mitra, le roi, le *kshatriya*, cf. VII, 64, 2; VIII, 25, 8); — I, 77, 3, « Il a été comme Mitra le cocher d'une merveille » (c'est-à-dire qu'il a apporté aux hommes un présent merveilleux); — VI, 13, 2, « Tu es pour nous Bhaga..... ô Agni, tu es comme Mitra

le prince de la grande loi, le maître d'une richesse abondante » (ici le rapprochement de Bhaga, l'emploi du mot *kshattri* « prince » et la mention de la « grande loi » ne peuvent laisser aucun doute sur le sens de *mitra*) ; — I, 38, 13, « Agni *brillant* comme Mitra » : — VIII, 91, 12, « (Agni) qui surveille les hommes comme Mitra [1] ». Au vers 2 de l'hymne V, 16, Agni est comparé à Bhaga ; c'est donc bien au dieu Mitra qu'il est comparé au vers 1. Même observation sur le vers X, 68, 2 où Brihaspati, forme divine assimilable à Agni, est comparé à Mitra après l'avoir été à Bhaga, et où il est encore fait mention d'Aryaman. En entrant dans des détails qui seraient ici hors de place, je trouverais dans d'autres passages encore des raisons de décider la question en faveur du nom propre. Il est même permis de supposer que l'idée de Mitra, du dieu ami des hommes, est toujours présente à l'esprit du poëte quand il compare Agni à un ami, comme du reste le sens étymologique d'« ami » persiste, ainsi que nous l'avons vu, sous le nom propre du dieu.

Ces comparaisons [2] ont leur importance parce qu'elles sont appliquées à Agni beaucoup plus souvent qu'à tous les autres dieux ensemble.

De plus, Agni est directement appelé *mitra*. Sans discuter les passages où le sens du mot peut sembler douteux, sans insister sur ceux où on peut déjà avec une assez grande vraisemblance en faire le nom du dieu Mitra, comme dans l'expression *mitro adbhutah*, « Mitra merveilleux », (cf. V, 66, 4), au vers I, 94, 13, et surtout au vers VI, 8, 3 à cause des prodiges qu'il attribue à Agni en lui donnant d'ailleurs le nom de Vaiçvânara, nous passerons immédiatement aux citations

1. L'être « engendré par les pieux dans l'assemblée, au sein des eaux », dont il est question au premier vers de l'hymne I, 151 à Mitra et Varuna, et qu'on compare à Mitra, paraît être également Agni.

2. Il faut y ajouter l'emploi de l'épithète *mitra-mahas* qui se rencontre 14 fois dans le *Rig-Veda*, et qui y est appliquée 2 fois au soleil et les 12 autres fois à Agni. Elle signifie en effet, non pas comme le veulent MM. R. et Gr. « qui a une multitude d'amis », mais bien « qui a la grandeur, l'éclat de Mitra ». Cette dernière interprétation est la seule en effet qui tienne compte de l'analogie des autres composés de *mahas*, *vriddha-mahas*, littéralement « dont la grandeur est adulte » (Indra), *pra-mahas* « magnifique, éclatant » (Agni, Mitra et Varuna), *citra-mahas* « qui a une grandeur brillante » (Agni), *su-mahas* « magnifique » (Agni, Sûrya, les Adityas), *viçva-mahas* « qui a toute grandeur, toute magnificence » (les Viçve devas), *vidyun-mahas* « qui a la splendeur de l'éclair » (les Maruts), *vi-mahas* « très-magnifique » (les Maruts). Sur les emplois de tous ces mots, consulter le *Wörterbuch* de M. Grassmann.

qui ne peuvent laisser place à aucun doute, à celles qui vont nous montrer Agni identifié à la fois à Mitra et à Varu*n*a.

On lit en propres termes au vers VII, 12, 3 : « Tu es Varu*n*a et Mitra, ô Agni. » Au vers VI, 3, 1, Agni est identifié d'un seul coup à Mitra accompagné de Varu*n*a : « Le mortel que tu protéges contre l'abandon, contre l'angoisse, ô dieu, toi qui es Mitra accompagné de Varu*n*a. » Il est dit du taureau portant le ciel et la terre, c'est-à-dire de la forme supérieure d'Agni, comparée du reste dans le même passage à sa forme inférieure : X, 31, 9. « Quand il a, lui qui est Mitra et Varu*n*a, répandu son éclat, comme Agni sur le bois quand on l'arrose de beurre. » Ces différents textes ne permettent déjà plus de douter qu'au vers VI, 62, 9, cité plus haut, p. 120, l'être identifié à Mitra et Varu*n*a ne soit, ainsi que nous l'avons admis alors, une forme quelconque d'Agni.

Mais en identifiant, soit Agni, soit Soma, tout à la fois à Mitra et à Varu*n*a, les poëtes védiques n'en reconnaissent pas moins entre ces deux formes divines des différences qu'ils signalent en plusieurs passages. Avec cette dernière série de textes, nous aborderons l'objet final de toute cette discussion. Ce seront eux d'ailleurs qui mettront décidément hors de doute l'identification de Mitra et de Varu*n*a tant avec Agni qu'avec Soma.

Dans l'ordre d'idées qui nous occupe actuellement, Varu*n*a et Mitra semblent représenter, en tant qu'opposés l'un à l'autre, le premier l'Agni ou le Soma invisible, ou encore le préparateur ou le gardien avare d'Agni ou de Soma; le second l'Agni ou le Soma manifesté sous forme d'éclair ou de soleil. Plus souvent encore, Mitra paraît être la forme terrestre du feu ou du Soma, opposée à sa forme céleste personnifiée en Varu*n*a[1].

Je citerai d'abord les exemples de cette seconde distinction. En voici un qui ne peut laisser place à aucun doute : IX, 77, 5. « Le suc énergique et puissant (le Soma) coule du ciel, grand Varu*n*a infaillible pour celui qui sort de la droite voie ; il a été exprimé, Mitra sacré, dans les demeures, hennissant comme un cheval en rut au milieu du troupeau[2]. »

1. On peut rattacher à cette distinction celle qui se rencontre dans le Çatapatha-Brâhma*n*a XII, 9, 2, 12, *ayam vai loko mitrah — asau varunah*. « Ce monde-ci (le terrestre) est Mitra ; celui-là (le céleste) est Varu*n*a ».

2. De ce vers on peut rapprocher le suivant : IX, 86, 11. « Le mâle coule en hennissant dans la cuve, lui le maître du ciel aux cent torrents, le sage. Le cheval bai s'arrête dans les demeures de Mitra, purifié par les brebis (le

Dans l'hymne II, 1, Agni est identifié, non-seulement à Mitra et Varu*n*a (vers 4), mais successivement à tous les dieux. Il ne semblerait donc pas au premier abord que cet hymne pût fournir aucun argument à la discussion présente[1]. Peut-être cependant, de la répartition des épithètes *dh*r*itavrata* « qui maintient la loi » et *îdya* « adorable[2] », presque toujours appliquées, la première aux Adityas, la seconde à l'Agni terrestre, est-il permis de conclure que c'est surtout en qualité de feu du sacrifice qu'Agni est identifié à Mitra : « Tu es, ô Agni, le roi Varu*n*a qui maintiens la loi, tu es Mitra, le puissant, l'adorable. » La comparaison si fréquente du feu du sacrifice avec Mitra, et l'attribution qui lui est quelquefois faite directement de ce nom, suffirait d'ailleurs pour suggérer cette interprétation.

On peut encore chercher dans les deux vers suivants quelques traces de la même distinction : III, 5. « 3. Agni, fils des eaux, a été déposé au milieu des races humaines, Mitra opérant selon la loi. Le saint objet de nos désirs s'est établi sur la surface (de la terre); il est devenu un prêtre que doivent invoquer nos prières. — 4. Agni devient Mitra quand il est allumé, Mitra le hot*r*i, Varu*n*a qui connaît les êtres, Mitra l'adhvaryu actif qui aime la demeure, l'ami (*mitra*) des rivières et des montagnes. » La mention de Varu*n*a ne laisse pas de doute sur l'application du mot *mitra* à la divinité ainsi nommée, quoique la signification étymologique n'en soit d'ailleurs pas négligée, particulièrement au dernier pâda du vers 4. Or les traits qui appartiennent à l'Agni terrestre, les qualifications de hot*r*i, d'adhvaryu, d'ami de la maison, sont tous rapprochés du nom de Mitra, tandis que l'assimilation d'Agni à Varu*n*a est accompagnée de la qualification de *jâtavedas* « qui connaît les êtres », convenant en effet parfaitement au dieu qui, comme nous le verrons au chapitre suivant, est dans le *R*ig-Veda la personnification la plus complète et la plus auguste de la Providence[3].

tamis) et les rivières (les eaux), lui le mâle. » Les demeures de Mitra semblent être ici les demeures de la forme du Soma qu'on appelle Mitra.

1. Cf. le vers I, 164, 46 où Mitra et Varu*n*a figurent avec Agni dans l'énumération des dieux qui ne sont que des noms différents de l'être unique, et le vers X, 98, 1 où le poëte dit en s'adressant à B*r*ihaspati, divinité généralement assimilée à Agni : « Que tu sois Mitra, ou Varu*n*a, ou Pûshan... »

2. Cf. III, 5, 9, *mitro agnir îdya*h.

3. Cf. X, 83, 2. « Manyu est Indra, Manyu seul est dieu. Manyu est le

Du dernier passage cité il faut rapprocher le suivant : V, 3. « 1. O Agni, tu es Varu*n*a quand tu nais, tu deviens Mitra quand tu es allumé. En toi sont tous les dieux, ô fils de la force, tu es Indra pour le mortel pieux. — 2. Tu deviens Aryaman lorsque, dieu indépendant, tu entretiens l'essence cachée des jeunes filles (les eaux); tu es oint des vaches (de lait) comme un Mitra bienveillant, quand tu mets d'accord les deux époux. » Ici encore Agni est identifié successivement à plusieurs dieux (au vers 3 il l'est en outre à Rudra), comme dans l'hymne II, 1. D'un autre côté il semble que pour Agni, naître et être allumé soient une seule et même chose. Cependant, et bien qu'Agni puisse être allumé dans le ciel, on conviendra que dans un passage où les mots « naître » et « être allumé » semblent opposés, le second devra être rapporté de préférence à l'Agni terrestre, et le premier à celui dont la naissance est mystérieuse. Ou si Mitra et Varu*n*a ne sont pas opposés ici comme le feu terrestre au feu céleste, ils le sont au moins comme le feu visible, manifesté, au feu caché. Ce serait l'autre forme, et celle que nous avions annoncée la première, de la distinction établie entre Mitra et Varu*n*a.

Dans un passage où ni Mitra, ni Varu*n*a, ne sont d'ailleurs explicitement identifiés à Agni, le premier est opposé au second comme le prêtre au dieu qu'il honore. Je veux parler du vers 5 de l'hymne VII, 82 adressé à Indra et Varu*n*a : « Mitra honore en paix Varu*n*a; l'autre, le fort, va briller avec les Maruts. » Il faut en rapprocher les premiers vers de l'hymne IV, 1, et particulièrement le vers 2, où Agni est prié d'exercer son action propitiatoire sur son « frère aîné » Varu*n*a.

L'attribution à Mitra d'un rôle subordonné par rapport à Varu*n*a, est confirmée encore par le texte suivant. Un poëte dit en s'adressant à Atri : V, 40, 7. « Tu es Mitra dont les dons ne trompent pas; toi, et le roi Varu*n*a, protégez-moi. » Atri est un ancien sacrificateur, et si l'on peut dire en général que tous les anciens sacrificateurs représentent Agni, cette interprétation convient tout particulièrement, et de l'aveu de tous les mythologues, au personnage d'Atri. Va-

hot*r*i et Varu*n*a qui connaît les êtres. » Manyu est une forme divine, probablement équivalente à Agni, qui ailleurs paraît remplacer Mitra dans le couple que ce dernier forme ordinairement avec Varu*n*a, X, 84, 7.

ru*n*a est sans doute, ainsi que nous l'avons vu quelquefois, assimilé lui-même à un sacrificateur; mais il est évident qu'Atri ne peut à côté de lui représenter le sacrificateur suprême. Atri, chef d'une race humaine, est un prêtre dont le sacrifice est réellement offert à un dieu, et l'assimilation d'un tel personnage à Mitra peut servir à expliquer le texte cité plus haut : « Mitra honore Varu*n*a. »

Atri n'est pas le seul des anciens sacrificateurs qui soit, sinon assimilé explicitement à Mitra, du moins adjoint à Varu*n*a de façon à jouer, semble-t-il, le rôle d'un substitut de Mitra. L'hymne VII, 88 nous présente pareillement aux vers 3 et 4 un couple formé de Varu*n*a et de Vasish*t*ha. Vasish*t*ha, monté sur le même navire que Varu*n*a, paraît bien d'ailleurs représenter ici une forme céleste, plutôt qu'une forme terrestre d'Agni. Aussi bien est-il au vers VII, 33, 10 assimilé à l'éclair.

Je crois donc pouvoir résumer cette discussion sur la distinction observée entre Mitra et Varu*n*a dans l'ordre des idées liturgiques, en disant que Mitra diffère de Varu*n*a, non-seulement en tant que *feu* ou Soma terrestre opposé au feu ou au Soma céleste, mais plus généralement comme forme *inférieure*, en tant que manifestée, de l'un et de l'autre principe, opposée à leur forme *supérieure* ou mystérieuse.

F. — VARUNA OPPOSÉ A INDRA.

Après avoir montré que les Adityas appartiennent, comme les autres personnages divins étudiés dans les précédentes sections du présent chapitre, à la catégorie des dieux souverains, après avoir reconnu que le caractère équivoque commun à tous les dieux de cette catégorie tend à se déterminer dans le mauvais sens sous le nom de Varu*n*a, dont l'étymologie rappelle le nom du démon V*r*itra, il nous reste, pour mieux faire ressortir encore le caractère du premier des Adityas, à l'opposer au caractère du dieu guerrier, du vainqueur de V*r*itra, c'est-à-dire d'Indra.

Nous n'aurons d'ailleurs pas la peine de choisir les traits les plus propres à marquer cette opposition : les poëtes védiques les ont relevés eux-mêmes dans plusieurs passages très-caractéristiques. Cependant, il ne faut pas oublier que les deux conceptions, dualiste et unitaire, de l'ordre du monde,

par une inconséquence qui s'explique naturellement dans une théologie primitive, non-seulement subsistent à côté l'une de l'autre, mais se mêlent à l'occasion. En fait Indra et Varu*n*a forment un couple[1] auquel sont adressés un certain nombre de vers et des hymnes entiers. Bien plus, il arrive souvent qu'en les rapprochant ainsi dans une même invocation, on confond leurs œuvres, et qu'on donne au couple des attributs qui n'appartiennent en propre qu'à l'une ou à l'autre des divinités dont il est formé. Ainsi quand Indra et Varu*n*a sont appelés « vainqueurs de V*r*itra » ou « des ennemis » VI, 68, 2, quand on les prie de combattre en avant VII, 82, 9, et de lancer la foudre sur l'ennemi, IV, 41, 4, c'est évidemment le personnage d'Indra qui communique au couple son caractère particulier[2]. On peut en dire autant du vers VII, 82, 3, d'après lequel Indra et Varu*n*a ont creusé de vive force, *ojasâ*, le lit des eaux. C'est au contraire le caractère de Varu*n*a qui prédomine au vers Vâl. 11, 6 (cf. 1, 105, 15), portant que le couple a donné, c'est-à-dire inspiré, aux *r*ishis la prière, et surtout au vers VII, 84, 2 où il est représenté « liant » par l'intermédiaire de serviteurs désignés seulement comme des êtres qui « lient » sans d'ailleurs employer de cordes, et au vers III, 62, 1 qui nous le montre détachant un lien qu'il avait sans doute attaché lui même. (Voir chapitre II, section III.)

Mais dans un bon nombre d'autres passages, Indra et Varu*n*a sont expressément distingués[3], et ils le sont dans des termes qui confirment entièrement les résultats obtenus. On lit au vers VII, 82, 2 : « L'un de vous est le souverain universel, *samrâj*, l'autre est roi par lui-même *svarâj*. » Quoique l'une et l'autre qualification soient appliquées tour à tour à Indra, à Varu*n*a et à beaucoup d'autres dieux, il n'est pas douteux que celle de *samrâj* n'appartienne ici à Varu*n*a. C'est en effet à lui, à Mitra et aux autres Adityas qu'elle est le plus sou-

1. Au vers VII, 34, 24 il est dit de Varu*n*a qu'il a Indra pour ami (cf. IV, 34, 7).

2. Cf. le vers X, 103, 9 où Varu*n*a et les *A*dityas, confondus avec Indra et les Maruts, reçoivent en même temps qu'eux la qualification de dieux « vainqueurs ».

3. On peut remarquer qu'au vers IV, 33, 9 les trois Ribhus sont donnés pour les ouvriers, l'un des dieux en général, le second d'Indra, le troisième de Varu*n*a, en sorte qu'ici encore Indra et Varu*n*a semblent opposés comme les deux formes principales de la divinité.

vent appliquée[1], et dans l'hymne VIII, 29 où les principaux dieux sont tour à tour désignés sans être nommés, l'un des attributs qui doivent au vers 9 caractériser Mitra et Varu*n*a est précisément l'épithète *samrâj* « souverains universels ». D'ailleurs la qualification de *samrâj* est expressément donnée à Varu*n*a à l'exclusion d'Indra dans un hymne où ils sont invoqués tous les deux VI, 68, 9. Or l'opposition, tout à fait intentionnelle au vers VII, 82, 2, de la souveraineté universelle de Varu*n*a et de celle qu'Indra ne doit qu'à lui-même, c'est-à-dire sans doute à son héroïsme, correspond assez exactement à celle des conceptions unitaire et dualiste.

Dans l'hymne VIII, 29 dont il vient d'être question, on lit au vers 4 : « L'un porte la foudre placée dans sa main : avec elle il tue les démons (ou les ennemis). » C'est bien là en effet le trait essentiel qui devait servir à désigner Indra sans le nommer. Or dans les vers VII, 83, 9 ; 85, 3, Indra est opposé, comme tuant pareillement les démons, à Varu*n*a qui garde les lois ou protége[2] les races effrayées. Nous avons eu déjà l'occasion de citer le vers VII, 82, 5 où Indra, allant briller avec les Maruts, est opposé à Varu*n*a honoré en paix par Mitra. Varu*n*a est lui-même appelé un prêtre qui fréquente les assemblées, par opposition à Indra qui tue V*r*itra avec la foudre, VI, 68, 3.

Le vers VII, 82, 6 est remarquable, et nous en avons déjà cité le second hémistiche. Le voici en entier : « Tous les deux déploient pour l'action et pour un grand profit la force durable de Varu*n*a qui lui appartient en propre : l'un a vaincu l'étranger combattant, l'autre avec une petite troupe en enveloppe une grande. » Ainsi la force qu'Indra déploie avec Varu*n*a appartient en propre à ce dernier, qui garde ainsi son caractère de dieu suprême. Dans le second hémistiche, nous avons déjà remarqué plus haut que l'emploi du verbe *pra vrinoti* est une allusion au nom de Varu*n*a « celui qui enveloppe ».

1. Remarquez particulièrement les emplois du dérivé *sâmrâjya* : VIII, 25, 8, « Mitra et Varu*n*a, qui sont justes, puissants, se sont assis (sur le trône) pour exercer une souveraineté universelle »; I, 25, 10. « Le puissant Varu*n*a, qui maintient la loi, s'est assis dans son palais pour exercer la royauté universelle. »

2. Varu*n*a est désigné de même au vers Vâl. 11, 3 : « Celui de vous deux qui est infaillible et protége attentivement. »

Voici enfin les passages les plus caractéristiques et les plus importants pour notre sujet. Au vers VII, 84, 4, qui est d'ailleurs d'une construction un peu difficile, il est clair au moins que l'*Aditya* (Varu*n*a) est opposé, comme l'ennemi du mensonge ou de l'injustice, au héros (Indra) qui donne des richesses sans mesure, en d'autres termes que la justice vengeresse de Varu*n*a est opposée à la libéralité d'Indra[1]. Nous avons cité déjà une partie du vers VII, 84, 2. Après avoir dit d'Indra et de Varu*n*a qu'ils lient par l'intermédiaire de serviteurs « qui lient sans employer de cordes », le poëte, qui a ainsi donné au couple un attribut propre à Varu*n*a, rétablit la distinction des deux divinités en ajoutant : « Que la colère de Varu*n*a (le dieu vengeur) nous épargne ! Qu'Indra (le dieu bon) nous ouvre un vaste espace ! » L'opposition de Varu*n*a et d'Indra est d'ailleurs fortement marquée dans d'autres passages encore où il faudrait peu de chose pour la transformer en une hostilité déclarée. J'ai donné plus haut les raisons qui m'engagent à rapporter à Varu*n*a dans le vers IX, 73, 5, l'obscurcissement du ciel opéré par cette peau noire qu'écartent les Somas et qui est *haïe d'Indra*. Je dois citer maintenant le vers I, 101, 3, qui place Varu*n*a sous la loi d'Indra, puis deux hymnes qui nous fourniront l'explication de cette dernière formule, mais dont l'interprétation nous retiendra assez longuement.

Dans l'hymne IV, 42, le poëte, selon M. Geldner[2], suppose une lutte engagée pour la suprématie entre Indra et Varu*n*a. Mon interprétation toutefois différera de la sienne sur deux points principaux. D'une part, en effet, à l'idée d'une rivalité qui symboliserait l'antagonisme d'un culte plus nouveau, d'un culte exclusivement indien, et d'un culte plus ancien, commun primitivement à toute la race indo-européenne, je substituerai celle d'une opposition née de la rencontre des deux conceptions unitaire et dualiste, sur l'ancienneté relative desquelles je n'ai d'ailleurs pas cru pouvoir me prononcer[3]. D'autre part, je ne reconnaîtrai pas dans les six premiers vers de l'hymne un dialogue entre Varu*n*a et Indra, mais bien un

1. Ne serait-ce pas Varu*n*a qui serait représenté au vers VII, 20, 7 comme « l'immortel qui reste inactif au loin »? Ce serait ici son indifférence qui serait opposée à la libéralité d'Indra.
2. *Siebenzig Lieder des Rigveda*, p. 26.
3. Voir section I, p. 4.

monologue d'Indra. Sur ce point, l'interprétation de M. Geldner souffre deux difficultés. La première est qu'elle nécessite au vers 3 une correction, consistant à remplacer la leçon traditionnelle *indro* par le vocatif non accentué du même mot *indra*. Or, si les droits de la critique conjecturale sur le texte du *R*ig-Veda sont indéniables *à priori*, l'exercice en est bien dangereux. Il échappe en effet à tous les moyens de contrôle dont dispose la philologie classique. Si j'admets, ou propose quelquefois moi-même, certaines corrections du texte de la sa*m*hitâ, on reconnaîtra, je l'espère, que je n'use de cet expédient qu'à la dernière extrémité, et que je n'y ai jamais recours pour les passages, ou du moins pour les mots essentiels, sur lesquels j'appuie mes interprétations mythologiques. Les védistes qui répugnent à admettre une trop grande complexité dans les idées religieuses des *r*ishis, inclinent naturellement aux corrections qui diminuent ou suppriment toute complexité de ce genre. Mais ne s'expose-t-on pas, en agissant ainsi, à substituer ses propres idées à celles des poëtes védiques ? N'est-ce pas là enfermer leurs spéculations dans des limites tracées à l'avance et qu'on leur interdit de dépasser ? En fait, que renferme donc d'inadmissible la traduction littérale du texte traditionnel « Moi Indra, je suis Varu*n*a » ? L'identification effective de dieux différents, conséquence naturelle du panthéisme que les hymnes védiques nous montrent dans son germe et même dans ses premiers développements, se rencontre souvent dans des textes d'une clarté parfaite et d'une intégrité indiscutable et indiscutée. Il est certain par exemple qu'Agni et Soma sont identifiés à différents dieux, et, comme nous l'avons vu tout à l'heure encore, à Mitra et à Varu*n*a lui-même. Agni l'est successivement à tous les dieux dans l'hymne II, 1. Pour Indra d'ailleurs, il ne semble pas que l'identification doive être prise à la lettre, et en lui faisant dire « je suis Varu*n*a », le poëte entend simplement lui attribuer l'autorité de Varu*n*a. C'est à peu près, sauf la substitution d'un nom propre à un nom générique, le même fait que nous avions déjà constaté dans l'attribution à Indra du titre et de la dignité d'Asura. L'interprétation de M. Geldner soulève d'ailleurs une autre objection. Au vers 6, le poëte met dans la bouche d'Indra une formule qui paraît clore une longue énumération : « C'est moi qui ai fait toutes ces choses. » Or, si on met les quatre premiers vers dans la bouche de Varu*n*a, Indra n'a encore

parlé que de son ardeur belliqueuse, et il l'a fait au vers 5 en termes très-généraux.

Ces réserves faites, je suis, comme je l'ai dit, tout disposé à reconnaître avec M. Geldner dans l'hymne IV, 42 les traces d'une rivalité d'Indra et de Varu*n*a : mais, comme je l'ait dit aussi, cette rivalité ne me paraît trouver sa véritable explication que dans l'ordre d'idées qui a fait le sujet de tout ce chapitre. Si dans les quatre premiers vers de l'hymne, Indra s'attribue à lui-même tous les actes de Varu*n*a, en usurpant même son nom, c'est qu'il se considère déjà comme son successeur. Puis, lorsqu'à l'énumération des fonctions de Varu*n*a, désormais remplies par lui, Indra a ajouté les siennes propres, le poëte lui dit à son tour au vers 7 : « Tous les mondes te sont témoins de ce que tu viens de dire : tu le déclares à Varu*n*a, ô sage! C'est toi qui es connu pour avoir tué les démons (*vritra*), c'est toi, ô Indra, qui as fait couler les rivières enveloppées (*vrita*). »

On retrouve ici le jeu étymologique si fréquent sur le nom des démons, *vritra*, et la racine *vri* exprimant l'acte par lequel ils enveloppent les rivières. Mais il y a lieu de se demander en outre si la parenté des mots *vritra* et *varuna* n'est pas également sentie, et si l'usurpation d'Indra sur Varu*n*a n'est pas dans une certaine mesure assimilée à sa victoire sur V*r*itra. L'hymne IV, 42, en d'autres termes, ne peut-il pas être comparé, *mutatis mutandis*, et en tenant compte du respect qui est toujours resté attaché au nom de Varu*n*a, à cet hymne IV, 18 où nous avons vu Indra, le dieu fils, non-seulement déposséder, mais tuer, Tvash*t*ri, le dieu père, décidément assimilé à V*r*itra? En fait dans les vers de notre hymne où Indra s'attribue l'autorité de Varu*n*a, il se compare, et par conséquent il compare Varu*n*a à Tvash*t*ri (3), et il fait une allusion claire à l'étymologie du nom de Varu*n*a, à cette étymologie qui le rapproche du nom de V*r*itra (1) : « Les dieux obéissent à la puissance de Varu*n*a ; je règne sur la race de l'enveloppe (*vavri*) supérieure (le ciel). »

Il ne me semble donc pas déraisonnable de voir dans l'hymne IV, 42, outre l'idée d'une rivalité de Varu*n*a et d'Indra aboutissant au triomphe du second, une allusion plus ou moins vague à certains traits de ressemblance entre le personnage divin de Varu*n*a et le personnage démoniaque de V*r*itra. Que cette ressemblance existe en tout cas, c'est ce que j'espère avoir suffisamment démontré ; qu'elle s'accuse

ici tout particulièrement par la nature des rapports supposés entre Varu*n*a et Indra, c'est ce qui semble non moins évident; qu'enfin dans cette circonstance elle n'ait pas échappé à l'auteur même de l'hymne, c'est ce qu'il est au moins permis de conjecturer.

La même conjecture peut d'ailleurs être faite sur l'hymne X, 124, dont je vais tenter une traduction et un commentaire.

« 1. Viens, ô Agni, à ce sacrifice que nous célébrons, sacrifice triple, à cinq voies, à sept chaînes[1]. Sois notre porteur d'offrandes et notre guide. Tu es resté bien longtemps enfermé dans l'obscurité.

« 2. Lorsque, dieu prévoyant, j'échappe en secret à l'impie, j'arrive à l'immortalité. Lorsque, malveillant, j'abandonne celui qui est bienveillant (pour moi), en faveur de l'ami que je préfère je vais naître dans un autre lieu (*littéralement* je recherche un nombril étranger).

« 3. Voyant l'hôte de l'autre branche (le feu terrestre), je fonde les diverses institutions de la loi. Je fais entendre un chant agréable au père Asura: j'acquiers la dignité divine (proprement le droit au sacrifice) qui ne m'appartenait pas.

« 4. J'ai passé beaucoup d'années dans son sein : me déclarant pour Indra, j'abandonne le père. Agni, Soma, Varu*n*a sont renversés; la révolution est faite; je m'avance moi-même pour la favoriser.

« 5. Ces Asuras ont perdu leur puissance. Mais toi, si tu m'aimes, ô Varu*n*a, distinguant le juste de l'injuste, ô roi, deviens le suzerain de mon royaume.

« 6. Voici le ciel lumineux : lui seul est beau. Voici la clarté, voici la vaste atmosphère! Tuons V*r*itra! Sors, ô Soma! Nous t'honorerons d'une offrande, (dieu) qui es toi-même une offrande.

« 7. Le sage avec sagesse a paru dans le ciel. Varu*n*a a répandu les eaux sans emploi de la violence. Les rivières, heureuses comme des femmes, sont brillantes et prennent sa couleur.

« 8. Elles obéissent à sa force supérieure; il habite en elles et elles le reçoivent joyeusement et de leur plein gré; comme

1. Il s'agit, comme dans toutes les formules analogues, d'une chaîne, ou plutôt de sept chaînes, d'étoffe.

des peuples qui choisissent un roi, elles se sont avec horreur éloignées de Vṛitra.

« 9. On l'appelle l'oiseau d'eau, le compagnon de celles qui se sont éloignées avec horreur, qui s'avance dans la société des eaux divines. Les sages ont vu par la pensée Indra qui accourt au bruit de l'*anushṭubh*. »

Nous avons à noter d'abord dans cet hymne une nouvelle indication, et cette fois tout à fait claire, de la rivalité de Varuṇa et d'Indra, et de l'usurpation consommée par le second. Le vers 4 est à cet égard aussi explicite que possible : « La révolution est faite. » Et qui a été renversé? Varuṇa, et avec lui l'ont été également Agni et Soma. C'est Agni lui-même, interrogé au vers 1 sur les causes de sa longue absence, qui après avoir reconnu au commencement du vers 4 la longueur de son séjour dans le sein du père Asura, déjà nommé au vers 3, constate lui-même la révolution qui lui a fait perdre la puissance en même temps qu'à Soma et à Varuṇa. Le vers 5 insiste encore sur la même idée : « Ces Asuras ont perdu leur puissance (ou ont renoncé à leurs ruses? *mâyâ*). » Que sont en effet ces Asuras, sinon Agni, Soma et Varuṇa, le dernier ne différant sans doute pas du père Asura nommé au vers 3, dans le sein duquel Agni, d'après le vers 4, a passé beaucoup d'années. Nous sommes maintenant en état d'interpréter la révolution dont il s'agit. Agni et Soma (comparez au vers 6 les mots « Sors, ô Soma ») étaient cachés dans le sein de Varuṇa. En cette circonstance, ils n'y étaient pas captifs, mais au contraire, ils y participaient de sa toute-puissance. A ce point de vue le poëte a pu dire qu'ils étaient renversés avec lui. Mais Agni est allé lui-même au-devant de sa défaite. C'est qu'Agni, le fils, est avant tout un dieu bon, ami des hommes et ami d'Indra. Il s'est livré lui-même à ceux qui venaient pour le conquérir : « J'ai passé beaucoup d'années dans son sein : me déclarant pour Indra, j'abandonne le père. Agni, Soma, Varuṇa sont renversés ; la révolution est faite; je m'avance moi-même pour la favoriser. » Indra prend alors la parole (car c'est évidemment lui qui est le nouveau roi, et le vers suivant d'ailleurs ne peut être mis que dans sa bouche) : « Ces Asuras ont perdu leur puissance. Mais toi, si tu m'aimes, ô Varuṇa, distinguant le juste de l'injuste, ô roi, deviens le suzerain de mon royaume. » Indra, qui a détrôné Varuṇa, lui offre une sorte de compensation dans la reconnaissance d'une suprématie nominale et d'une auto-

rité purement morale. Varu*n*a se trouve ainsi vis-à-vis de lui dans une situation assez analogue à celle de ces empereurs spirituels dont un guerrier a usurpé le pouvoir temporel, en s'inclinant d'ailleurs devant la dignité sacerdotale qu'il leur laisse. Comme le premier vers avait été adressé à Agni, et le cinquième, après les trois vers de la réponse d'Agni, à Varu*n*a, le sixième est adressé au troisième des personnages détrônés, à Soma. Mais nous pouvons répéter de Soma ce que nous avons dit d'Agni. Soma est l'ami des hommes et d'Indra, et il passe volontairement du côté de l'usurpateur[1]. C'est du moins ce que celui-ci attend de lui, quand il dit en lui vantant la beauté du ciel lumineux et de la libre atmosphère : « Tuons V*r*itra! Sors, ô Soma! » Les mots qui suivent « Nous t'honorerons d'une offrande, dieu qui es toi-même une offrande » ne doivent pas nous empêcher de mettre ce vers comme le précédent dans la bouche d'Indra. Mais, rapprochés du premier vers de l'hymne où il est pareillement question des cérémonies du culte, ils suggèrent assez naturellement l'idée d'un sacrifice des anciens prêtres, des A*n*giras par exemple, qui sont les compagnons d'Indra dans toutes ses œuvres, et qui lui prêteraient en cette occasion leur concours. Pour en finir avec Soma, remarquons qu'il est probablement désigné au vers suivant : « Le sage avec sagesse a paru dans le ciel. »

Ainsi il est incontestable que l'hymne X, 124 renferme une seconde mention, et une mention parfaitement claire de la victoire d'Indra sur Varu*n*a. Il l'est également que le résultat de cette victoire est la conquête du feu et du Soma, et par conséquent que Varu*n*a, en tant que détrôné par Indra, est dans une certaine mesure assimilé au démon, sa dignité restant d'ailleurs sauvegardée par l'abandon qu'Indra lui fait d'une sorte de suzeraineté spirituelle. Mais je vais plus loin, et je dis qu'ici, plus sûrement que dans l'hymne IV, 42, sur lequel j'avais déjà fait la même conjecture, le rapprochement de V*r*itra s'est imposé à l'esprit du poëte. Déjà nous avons vu Indra, dans le vers 6, inviter Soma à sortir pour l'aider à tuer V*r*itra. Nous lisons au vers suivant : « Le sage avec sagesse a paru dans le ciel. » Soma a donc répondu à l'appel d'Indra. Mais Indra n'a point eu à tuer V*r*itra : c'est Varu*n*a qui, « sans emploi de

1. Cf. le vers IX, 97, 41, d'après lequel Soma a choisi les dieux, s'est déclaré pour eux, et particulièrement sans doute pour Indra auquel, d'après le même vers, il a donné la force.

la violence », a répandu les eaux. J'ai cherché à reproduire dans la traduction l'équivoque du texte. Toutefois ce passage ne signifie pas, selon moi, que Varu*n*a n'a point employé la violence, mais bien qu'Indra n'en a point usé contre lui. Le poëte, en passant de l'idée du démon V*r*itra à celle du dieu Varu*n*a, modifie en conséquence les rapports d'Indra avec son adversaire, le gardien des eaux. C'est ainsi qu'Agni, au vers 2, distinguait lui-même le cas où celui qu'il quitte est l'impie, c'est-à-dire dans ce passage le démon, et le cas où c'est un personnage bienveillant, c'est-à-dire apparemment le père, nommé aux vers 3 et 4, dont la bienveillance, sans doute toute passagère, n'est relevée que pour être opposée à la malveillance du fils qui l'abandonne par amitié pour un autre: cet autre est évidemment Indra, comme au vers 4.

A partir du second hémistiche du vers 7 jusqu'à la fin de l'hymne, je crois qu'il ne s'agit plus que d'Indra (notez les mots *indram* au vers 9, *indriyam* au vers 8). C'est lui que les eaux ont choisi, comme des peuples choisissent un roi, et elles se sont détournées de V*r*itra avec horreur. On peut conclure de ces derniers mots qu'avant Indra, c'était V*r*itra qui était leur roi.

En résumé, l'être conçu comme le gardien des eaux, aussi bien que d'Agni et de Soma, semble recevoir tour à tour dans l'hymne X, 124 le nom de Varu*n*a et celui de V*r*itra, sans compter la qualification d'Asura, terme essentiellement équivoque et désignant, tantôt un dieu, tantôt un démon. Même sous le nom de Varu*n*a, cet être est considéré comme détrôné par Indra. Il semble donc que la différence entre Varu*n*a et V*r*itra soit ici purement nominale. Cependant elle est suffisante pour que l'idée d'une horreur inspirée aux eaux par leur ancien roi, et surtout celle de coups portés à ce roi par Indra, ne reparaisse que dans une formule où figure le nom de V*r*itra[1], tandis que le nom de Varu*n*a, quand il est employé pour désigner en somme le même adversaire d'Indra, appelle des atténuations telles que le trait du vers 7 « Varu*n*a a répandu les eaux *sans* emploi de la violence », ou cette offre d'une suzeraineté nominale qu'Indra fait au vers 5 à celui qu'il a dépossédé.

Remarquons d'ailleurs que mon interprétation du vers 7 dût-elle être abandonnée, et fallût-il traduire « Varu*n*a a ré-

1. Nous avons pourtant vu « la mère » éprouver cette même horreur pour le « père » I, 164, 8.

pandu les eaux *sans user lui-même* de violence », ce trait constituerait toujours une différence profonde entre lui et Indra. Varu*n*a ne peut répandre les eaux sans user de violence, que si les eaux sont en son pouvoir, et elles ne peuvent être en son pouvoir, sans qu'il soit suspect de les retenir en temps de sécheresse, comme V*r*itra lui-même.

Je rappellerai encore le vers X, 99, 2, déjà cité (p. 83), où le « septième frère », des *mâyâ* duquel Indra triomphe en s'établissant dans la vaste demeure avec la qualité d'Asura, paraît bien être Varu*n*a.

Nous aurons l'occasion de revenir sur l'opposition d'Indra et de Varu*n*a dans chacun des deux chapitres suivants, et de constater que, dans l'ordre des idées morales comme dans celui des phénomènes naturels, ces deux personnages qui, d'après le vers VI, 68, 4, dépassent en grandeur tous les dieux, résument les deux conceptions de la divinité entre lesquelles semble osciller la conscience religieuse des Âryas védiques.

CHAPITRE II

LA MORALE DANS LA RELIGION VÉDIQUE

SECTION PREMIÈRE

RÔLE MORAL DES DIEUX SOUVERAINS.

Les relations des dieux souverains et des dieux pères avec leurs adorateurs sont celles que pouvait nous faire attendre leur caractère mythologique, tel qu'il a été déterminé dans le chapitre précédent. La signification du culte, selon qu'il s'adresse à ces dieux ou au dieu guerrier, ne diffère pas moins que les attributs de la divinité, selon qu'ils se rattachent à l'une ou à l'autre des deux conceptions religieuses dont l'opposition s'est en dernier lieu résumée pour nous dans celle de Varu*n*a et d'Indra. Ce n'est pas que les formules consacrées qui expriment l'action « fortifiante » exercée sur Indra par les divers éléments du sacrifice, et particulièrement par le breuvage sacré et les prières, ne se rencontrent occasionnellement appliquées à Varu*n*a, ou à tel autre des dieux appartenant à la conception unitaire de l'ordre du monde. Mais il ne faut voir là que des faits d'extension abusive, ou, si l'on veut, de confusion inévitable, dont nous aurons d'ailleurs à relever la contre-partie dans l'assimilation passagère du culte d'Indra à celui de Varu*n*a. Ils s'expliquent par la pratique simultanée de l'un et de l'autre, et par une sorte de conciliation instinctive de la contradiction qui existe entre les deux conceptions religieuses auxquelles ces cultes répondent. Ils ne prouvent rien contre l'importance et le caractère primitif de la distinction que nous maintenons entre eux.

Vis-à-vis des dieux souverains, l'homme n'est plus un allié qui offre son concours, mais un suppliant qui demande une faveur, ou un coupable qui implore son pardon. Le second de ces deux traits est le plus significatif. Tant que les dieux dont

nous avons opposé le rôle dans les phénomènes naturels à celui du dieu guerrier se présentent sous leur aspect propice, le culte dont ils sont l'objet ne diffère de celui d'Indra que par l'absence d'un caractère propre à ce dernier, celui qui en fait un échange mutuel de bons offices entre la terre et le ciel. Il en diffère au contraire, dès qu'ils montrent leur face malveillante, par un caractère qui lui est propre à son tour, et qui transforme la prière en déprécation, le sacrifice en cérémonie expiatoire.

C'est à bien faire ressortir ce caractère que seront consacrées les pages suivantes. Mais les textes qui nous montrent dans le suppliant un coupable implorant son pardon soulèvent une question nouvelle. Quelle est la nature des fautes dont il s'accuse et qu'il considère comme les causes de la colère céleste? La réponse que nous ferons à cette question, toujours d'après les textes, offrira un intérêt d'un ordre particulier. On verra que les dieux souverains ne bornent pas leur action dans le monde au maintien de l'ordre physique, mais qu'ils l'étendent au maintien de l'ordre moral. A cette occasion d'ailleurs, nous traiterons d'une façon générale, comme l'indique le titre de ce chapitre, de « la morale dans la religion védique », c'est-à-dire que nous chercherons dans quelle mesure un rôle moral a été attribué, non-seulement aux dieux souverains, mais aux autres divinités invoquées dans les hymnes du *Ri*g-Veda. Ce ne sera pas sortir de notre sujet : car l'étude à laquelle nous allons nous livrer doit nous fournir la preuve que les fonctions morales de la divinité, si elles ne sont pas l'apanage exclusif des dieux souverains, et particulièrement des *A*dityas, leur sont cependant assignées plus souvent qu'à tous les autres, et que s'ils les délèguent volontiers aux éléments placés sous leur dépendance et aux dieux du sacrifice, Agni et Soma, ils peuvent, vis-à-vis du dieu guerrier, les revendiquer comme un attribut propre et distinctif.

Après ces préliminaires indispensables pour montrer le rapport de ce chapitre avec le précédent, je vais laisser parler les textes, en me bornant à les ranger dans l'ordre le plus propre à mettre en lumière les différents points que je me propose d'établir.

SECTION II

LA COLÈRE DIVINE.

J'ai déjà plus haut, en cherchant à déterminer le rôle de Rudra dans les phénomènes naturels, et tout en montrant qu'il devait, tant comme « père » que comme « archer » céleste, participer du caractère équivoque inhérent à ces deux conceptions mythologiques, j'ai, dis-je, annoncé que le côté malveillant de sa nature nous était surtout révélé par la forme des prières qui lui sont adressées. Le moment est venu d'insister sur ce point. Il n'y a dans tout le Rig-Veda que trois hymnes adressés en entier à Rudra, et ces trois hymnes sont en grande partie composés de formules de déprécation. L'auteur de l'hymne I, 114 implore sa pitié aux vers 2, 6 et 9 (cf. X, 66, 3; 169, 1), le prie au vers 3 de venir dans des dispositions exclusivement bienveillantes, et précise dans les suivants ce qu'il redoute de lui : « 7. Ne frappe pas celui des nôtres qui est grand, ne frappe pas celui qui est petit, ne frappe pas l'adolescent, ne frappe pas l'adulte, ne frappe pas notre père, ne frappe pas notre mère, ne fais pas, ô Rudra, de mal à nos propres corps.— 8. Ne fais pas de mal à nos enfants, à notre descendance, n'en fais pas à nos hommes, n'en fais pas à nos vaches, n'en fais pas à nos chevaux, ne frappe pas nos héros dans ta colère, ô Rudra; nous t'invoquons sans cesse en te présentant nos offrandes..... 10. Loin de nous ta colère funeste aux troupeaux, ta colère funeste aux hommes! Maître des hommes, que ta bienveillance soit sur nous! Sois miséricordieux, pardonne-nous, ô dieu, et accorde-nous une protection assurée. » Voici maintenant des extraits de l'hymne II, 33 : « 1. O père des Maruts, sois bienveillant; ne nous fais pas perdre la vue du soleil. Que le héros épargne nos chevaux! Puissions-nous avoir, ô Rudra, une nombreuse postétérité!.... 4. Puissions-nous, ô Rudra, ne pas t'irriter par nos hommages, ou par un hymne de louange imparfait, ou par la concomitance des invocations[1]! Guéris nos héros avec tes remèdes; j'entends dire que tu es le meilleur des médecins..... 5. Puissé-je, par mes louanges, dételer (apaiser[2]) Rudra

1. Allusion aux sacrifices célébrés en même temps dans divers lieux.
2. Cf. I, 25, 3, cité plus loin. La forme *dishîya* n'appartiendrait ni à la racine

qu'on invoque dans des invocations accompagnées d'offrandes! Miséricordieux, et exauçant notre prière, que le dieu brun, aux belles joues, ne nous livre pas à ces embûches!.... 11. Loue le jeune dieu, illustre, siégeant au bord de la fosse[1], impétueux et fort comme un animal terrible. Aie pitié, ô Rudra, du chantre qui te loue; qu'un autre que nous soit abattu par tes traits!... 14. Que le trait de Rudra nous épargne! Que la malveillance terrible du dieu puissant s'écarte de nous! Détends ton arc solide en faveur de nos bienfaiteurs; ô toi, qui es libéral, aie pitié de nos enfants, de notre descendance..... 15. Écoute-donc, ô dieu brun, ô taureau, ô sage Rudra, écoute notre invocation, ne sois pas irrité contre nous, ne nous frappe pas..... » Des quatre vers que comprend l'hymne VII, 46, les deux derniers nous montrent également Rudra sous son aspect redoutable : « 3. Que son trait qui, lancé du ciel, tombe sur la terre, nous épargne! Tu as mille remèdes, ô dieu très-désiré; ne fais pas de mal à nos enfants, à notre descendance. — 4. Ne nous frappe pas, ô Rudra, ne nous abandonne pas; puissions-nous n'être pas exposés aux coups de ta colère!.... » Toutefois ces citations mêmes nous ont rappelé que Rudra est le dieu des remèdes. C'est qu'en effet il n'est pas purement malfaisant comme un démon, mais que, comme la plupart des divinités qui se rattachent à ce que j'appelle la conception unitaire, il fait tour à tour sentir aux hommes, dans leur personne ou dans leurs biens, les effets de sa colère et ceux de sa miséricorde. Il est même prié, en termes généraux, d'éloigner la colère divine I, 114, 4, et ce vers lui est adressé : II, 33, 7. « Où est, ô Rudra, ta main miséricordieuse, ta main qui est (elle-même) un remède rafraîchissant, écartant le mal qui vient des dieux? O taureau, aie pitié de moi. » Mais cette colère divine qu'il écarte, est avant tout sa propre colère, comme les maladies qu'il guérit ont été sans doute envoyées par lui. C'est dans ce dernier sens que je comprends la formule du vers VII, 46, 2 : « O Rudra, sois sans maladies à l'égard de (n'envoie pas de maladies à) notre descendance. » De même, quand le suppliant de Rudra implore sa bienveillance comme l'ombre pendant les ardeurs de l'été

dâ « couper » comme l'entend M. R., ni à la racine *dâ* « donner » comme le veut M. Gr., mais à la racine *dâ* « lier » employée précisément au vers I, 25, 3.

1. Voir ch. I, section V, p. 32 et section IX, p. 122.

II, 33, 6, cette image suggère l'idée de la colère de Rudra, comparée à une flamme dévorante.

Les Maruts, comme nous l'avons dit, participent dans une certaine mesure du caractère de leur père Rudra. Aussi redoute-t-on leur colère. Comme Rudra, d'ailleurs, on les prie d'écarter le mal qui vient d'eux-mêmes. C'est ce que fait l'auteur du vers I, 39, 8, qui oppose le mal « envoyé par les mortels » au mal « envoyé par les Maruts » en suppliant ceux-ci d'éloigner l'un et l'autre. On leur adresse ces vers : « VII, 58, 2. Votre race, ô Maruts, est puissante ; vous êtes terribles, très-irritables, rapides. Ceux qui sont les premiers par la grandeur et la force, tous ceux qui voient la lumière, tremblent à votre approche..... 6. J'invoque les fils libéraux de Rudra. Les Maruts se tourneront-ils de nouveau vers nous ? Qu'ils soient irrités contre nous en secret ou ouvertement, nous détournons ce mal (dont nous menace la colère) des dieux rapides. » Le trait des Maruts, qu'on écarte par des déprécations VII, 56, 9 comme celui de Rudra, est destructeur des vaches et des hommes *ibid.*, 17. De fréquents appels sont faits à leur miséricorde *ibid.*; I, 23, 12; 169, 5; V, 55, 9; 57, 8 : VI, 48, 12 ; VIII, 7, 30. Le suppliant sait d'ailleurs que leur colère doit être motivée par ses fautes : VII, 57, 4. « Que votre trait soit écarté de nous, ô Maruts, si nous avons commis quelque faute envers vous, comme des hommes que nous sommes ! Puissions-nous n'y être point exposés, ô dieux saints ! Que votre précieuse bienveillance soit sur nous ! »

J'ai signalé déjà plus haut, comme un trait de ressemblance entre Gandharva et Varu*n*a, le lacet dans lequel le premier de ces personnages retient le trompeur IX, 83, 4. Nous y reviendrons tout à l'heure encore. En ce qui concerne Parjanya, nous n'avons à relever ici que les vers 2 et 9 de l'hymne V, 83 : d'après le vers 9, il frappe en tonnant ceux qui font le mal ; d'après le vers 2, il frappe les Rakshas (démons) en même temps qu'il fend les arbres, le monde entier tremble devant lui, et l'*innocent lui-même* prend la fuite, quand il frappe en tonnant ceux qui font le mal. Quant à Savit*r*i, son nom reviendra plus d'une fois dans le cours du présent chapitre. Mais il ne faut pas oublier que ce dieu, dont la miséricorde est implorée au vers I, 35, 10, représente presque exclusivement l'aspect bienfaisant d'une divinité qui, sous son aspect malfaisant, porte le nom de Tvash*t*ri. Or de Tvash*t*ri lui-même nous n'avons rien à dire ici, ce personnage, dont l'impor-

tance *mythologique* a été dûment appréciée plus haut, n'étant invoqué qu'en compagnie d'autres dieux, et dans des formules peu significatives.

De toutes les divinités dont le caractère a été, dans le chapitre précédent, opposé à celui d'Indra, celles que nous aurons le plus souvent l'occasion de mentionner dans l'exposé qui va suivre sont les Adityas en général et leur mère Aditi, puis plus particulièrement les trois Adityas, ou le couple composé de Mitra et de Varu*n*a, ou enfin le seul Varu*n*a, c'est-à-dire la plus auguste, mais aussi la plus sévère des divinités, soit du couple, soit de la triade, soit du groupe indéterminé.

Citons d'abord le commencement de l'hymne I, 25 à Varu*n*a : « 1. Si, comme des hommes que nous sommes, nous violons journellement ta loi, ô Varu*n*a, — 2. Ne nous abandonne pas à l'arme du (dieu) irrité (sans doute Varu*n*a lui-même), prête à nous frapper, à la colère du furieux. — 3. Par nos chants, ô Varu*n*a, nous dételons ta colère, comme un cocher dételle un cheval attelé, pour que tu nous fasses miséricorde. — 4. Mes (prières) qui calment ta colère, implorant pour moi un sort meilleur, s'envolent comme des oiseaux vers leurs nids. — 5. Comment disposerons-nous à la miséricorde le héros revêtu de la puissance royale, Varu*n*a, dont la vue s'étend au loin? » L'hymne VII, 89 mérite d'être traduit en entier : « 1. Puissé-je, ô roi Varu*n*a, ne pas aller dans la maison de terre (dans la tombe)! Miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 2. Si je bondis en quelque sorte (hors du droit chemin), pareil à une outre gonflée[1], miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 3. C'est par faiblesse d'esprit que nous avons failli, ô dieu pur. Miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 4. La soif tourmente ton chantre qui (naguère encore) était au milieu des eaux. Miséricorde! ô dieu puissant, miséricorde! — 5. Quelqu'offense, ô Varu*n*a, que nous ayons commise envers la race divine, comme des hommes que nous

1. Varu*n*a ayant été dans la mythologie postérieure considéré, en sa qualité de dieu des eaux, comme envoyant l'hydropisie, on a cherché ici, ainsi qu'au vers 4 (Voyez Delbrück, *Vedische Chrestomathie*, p. 32), une allusion a cette croyance. J'ai déjà eu l'occasion (*Revue critique*, 1875, I, p. 49), de contester cette interprétation. En revenant aujourd'hui sur ce point, j'insisterai surtout sur le sens de *pra-sphur* qui ne paraît pouvoir signifier que « bondir » et non « chanceler »; cf. A. V. I, 27. 4 : « Allez! O pieds, bondissez! Portez-moi dans la demeure de celui qui donne! »

sommes, si par inadvertance nous avons violé tes lois, ne nous fais pas de mal pour cette faute. »

Varu*n*a, on le voit, est un dieu redoutable comme Rudra; mais dans la notion de ce dieu, le plus vénérable du panthéon védique, l'idée de la colère est étroitement unie à celle de la justice divine. Ce n'est pas que la colère de Rudra n'ait pu, et même dû être quelquefois expliquée par les fautes des hommes. L'argument négatif qu'on pourrait tirer de l'absence, dans les passages cités, de toute allusion au péché, ne tiendrait pas contre l'argument d'analogie fourni par des passages tels que le vers VII, 57, 3, où la colère des Maruts, fils de Rudra, est justifiée par la même cause que celle de Varu*n*a. Mais il n'en reste pas moins ce fait, que l'aveu des fautes commises est surtout fréquent dans les hymnes à Varu*n*a et aux autres Adityas, qui prennent ainsi le caractère, non plus de simples déprécations, mais de véritables prières expiatoires. Pour mériter la bienveillance de ces dieux, il faut être sans péché. Aussi souhaite-t-on d'être sans péché devant Mitra et Varu*n*a X, 36, 12. C'est d'ailleurs une grâce qu'on demande aux Adityas eux-mêmes, à Mitra et à Aryaman en même temps qu'à Savit*r*i Bhaga VII, 66, 4, à un personnage du nom d'Aditi, mais du sexe masculin, mentionné en compagnie de Mitra et Varu*n*a IV, 39, 3, à un autre personnage, nommé encore Aditi, et peut-être identique au cheval du sacrifice I, 162, 22. L'idée du suppliant est alors, soit que les Adityas préservent du péché, soit qu'ils rendent par le pardon l'innocence à celui qui l'a perdue. On peut entendre dans l'un ou dans l'autre sens cette prière adressée aux Adityas : II, 29, 1. « Ecartez de moi le péché comme celle qui enfante en secret (comme Aditi ?). » Il est peut-être fait allusion aux deux idées à la fois dans une formule où les dieux sont priés de sauver leurs suppliants du mal fait, et du mal qui n'est pas fait, X, 63, 8, si toutefois il s'agit là du mal qu'ils ont fait ou qu'ils seraient exposés à faire eux-mêmes, et non, comme on pourrait l'entendre aussi, du mal que d'autres leur ont fait ou se prépareraient à leur faire. Quoi qu'il en soit, le pécheur a un recours dans la miséricorde de Varu*n*a (I, 25, 19 ; 129, 3 ; 136, 6), de Mitra et Varu*n*a (I, 136, 1, cf. V, 62, 6), des Adityas (I, 107, 1 ; II, 28, 3 ; VI, 50, 1), quand il ne peut plus se prévaloir de son innocence : VII, 87, 7. « Puissions nous être sans péché devant Varu*n*a, qui pardonne même à celui qui a commis le péché ! »

Les Adityas font vivre même celui « qui revient du péché » VIII, 56, 17 (cf. plus loin VIII, 18, 12). De ce passage qui, comme plusieurs des citations précédentes, nous montre que la mort pouvait être la punition du pécheur, on rapprochera cette prière adressée aux dieux en général, dans un hymne destiné à éloigner la maladie : X, 137, 1. « Vous rendez la vie, ô dieux, même à celui qui a commis le péché. » C'est d'ailleurs par le sacrifice que la colère des Adityas peut être apaisée comme l'indique au vers VIII, 18, 19, une formule qui rappelle la prière du vers VII, 101, 5 « Que cette parole arrive jusqu'au cœur (de Parjanya) » ; le poète, en implorant la miséricorde des Adityas, leur dit : « Le sacrifice arrive jusqu'à[1] votre colère. »

SECTION III

LES LIENS DU PÉCHÉ.

J'ai déjà parlé plus haut des cordes ou lacets de Varuna, et précisé la signification naturaliste de ce mythe, mais en ajoutant qu'il avait pris surtout un sens moral, et qu'il symbolisait la situation du pécheur vis-à-vis de la divinité vengeresse. C'est ce point qu'il faut maintenant établir. Le lien qui retient le pécheur est expressément appelé le lacet de Varuna dans le vers 16 de l'hymne X, 97, sur les plantes : « Qu'elles me délivrent du lacet de la malédiction, et du lacet de Varuna, et de la chaîne de Yama, de toute faute commise envers les dieux. » Le « lacet de la malédiction » paraît être le lien qui retient l'homme coupable d'avoir prononcé la malédiction (cf. ci-après I, 41, 8), plutôt que celui dont la victime de la malédiction se trouverait enveloppée. Mais en tout cas le lacet de Varuna est celui où se trouve pris le pécheur, l'auteur des fautes commises « envers les dieux », et ces fautes l'exposent à la mort dont l'idée est suggérée par la chaîne de Yama, roi des morts. Ici c'est aux plantes que l'homme s'adresse pour obtenir la guérison de la maladie causée par le péché. Je n'insiste pas sur cette confusion des

1. *Antarah* ; cf. VII, 86, 2 *kadâ nv antar varune bhuvâni.* « Quand arriverai-je jusqu'à Varuna? »

remèdes du corps et de ceux de l'âme, la citation n'ayant eu d'autre objet que d'établir ce que d'autres textes confirmeront plus loin, à savoir que le lacet qui retient le pécheur est bien le lacet de Varu*n*a. C'est d'ailleurs parce qu'il l'en a enveloppé lui-même que ce dieu est prié de l'en délivrer. Une prière de ce genre se rencontre dans un hymne dont je citerai la plus grande partie : « VII, 86, 2. Et je me dis à moi-même : Quand pourrai-je arriver jusqu'à Varu*n*a? Accueillera-t-il mon invocation sans colère? Quand pourrai-je, bien disposé moi-même, éprouver les effets de sa miséricorde? — 3. Je demande quelle est ma faute, ô Varu*n*a, désireux que je suis de la connaître. Je vais interroger un sage. Les sages me font tous la même réponse : c'est Varu*n*a qui est irrité contre toi. — 4. Quel est, ô Varu*n*a, ce grand péché (que j'ai commis), et pour lequel tu veux frapper le chantre (qui fut) ton ami? Dis-le moi, toi qu'on ne peut tromper et qui ne dépends d'aucun autre. Puissé-je t'apaiser bien vite avec cet hommage! — 5. Délie les fautes de nos pères et celles que nous avons commises nous-mêmes. O roi, détache Vasish*t*ha, comme un voleur de bétail, détache-le comme un veau de la corde (qui le retient). — 6. Ce n'était pas ma volonté, ô Varuna : c'était la séduction, le breuvage enivrant, la colère, le dé, l'inadvertance. L'aîné est capable d'égarer le plus jeune. Le sommeil même n'éloigne pas le mal (*anrita*, n'est pas exempt de péché). — 7. Puissé-je comme un esclave servir le dieu libéral et puissant, sans commettre de péché!... » Au vers 9 de l'hymne I, 41, adressé aux trois Adityas, c'est probablement aux cordes où lacets de Varu*n*a qu'il est fait allusion en ces termes : « Qu'on craigne d'être enlacé par celui qui en retient même quatre ; qu'on n'aime pas les mauvaises paroles. » Le vers précédent nous explique ce qu'il faut entendre par ces mauvaises paroles : « Je ne veux pas vous recommander », dit le prêtre aux Adityas, « celui qui tue ni celui qui maudit ; c'est l'homme pieux que je veux vous recommander ; c'est seulement par des pensées bienveillantes que je cherche à vous gagner. »

Les lacets de Varu*n*a sont aussi attribués en commun à Mitra et à Varu*n*a : VII, 65, 3. « Ils ont beaucoup de lacets ; ils sont les digues du mal, difficiles à franchir pour le mortel trompeur. Puissé-je, ô Mitra et Varu*n*a, par le chemin de votre loi, traverser les dangers comme on traverse les eaux sur un navire! » Ils le sont également au groupe entier des Adityas :

II, 27, 16. « Vos ruses, ô saints *Â*dityas, vos lacets ouverts pour le perfide, pour le trompeur, puissé-je les franchir comme celui qui a des chevaux franchit (les obstacles) avec son char! Puissions-nous sous votre vaste protection n'éprouver aucun dommage ! » L'auteur de l'hymne II, 29, après avoir au vers 1, dans une formule déjà citée, prié les *Â*dityas d'éloigner de lui le péché, après avoir aux vers 2 et 4 imploré leur miséricorde, ajoute au vers 5 : « C'est moi seul qui ai commis envers vous tant de péchés, pour lesquels vous me châtiez comme son père châtie un joueur. Loin de moi les lacets, loin de moi les maux, ô dieux! Ne me prenez pas *sur mon fils* comme un oiseau (sur son nid). » Je n'ai pas besoin d'insister sur le caractère touchant de cette prière, dans laquelle un père se prévaut de l'innocence de sa famille que son propre châtiment frapperait injustement ; mais je profiterai de l'occasion pour citer encore le vers suivant qui n'est guère moins remarquable : « Approchez-vous aujourd'hui, dieux saints, pour que, tremblant, je me réfugie contre votre cœur. Protégez-nous ; faites que nous ne soyons pas dévorés par le loup, que nous ne tombions pas dans la fosse, ô dieux saints ! »

Une allusion à des lacets qui seraient attribués aux dieux en général, et aux ancêtres divinisés, peut être cherchée au vers III, 55, 2, si la racine *hvri* y a, comme je le crois, le sens naturellement suggéré par celui du mot *hvaras* : « Que les dieux, que les pères anciens qui connaissent le séjour (secret de la vache) ne nous enlacent pas ! » Nous savons déjà que Gandharva est expressément appelé « le maître des lacets, qui saisit dans son lacet le trompeur » IX, 83, 4. Peut-être Rudra a-t-il été aussi considéré comme enlaçant les victimes de sa colère ; du moins, est-il prié de les délier au vers X, 169, 1, si la forme *avasâya* doit être interprétée comme l'absolutif de la racine *sâ* avec le préfixe *ava*[1].

Il n'en est pas moins vrai que Varu*n*a et les *Â*dityas sont par excellence les dieux qui lient et qui délient. Ces idées sont dans un rapport étroit avec les deux sens du nom d'Aditi qui, avons-nous dit, signifie, comme adjectif « libre »,

1. Le mot est, à la vérité, traité comme simple par le *pada-pâtha*. L'interprétation de M. Gr. qui construit *padvate* comme épithète avec *avasâya*, considéré comme le datif de *avasa*, dans le sens de « nourriture douée de pieds, » c'est-à-dire « bétail », est en tout cas bien aventureuse.

comme substantif abstrait « liberté ». Le moment est venu de citer les passages qui établissent ces deux derniers points. Ils prouveront en même temps que le rapport dont il s'agit a tôt ou tard frappé les poëtes védiques, s'il n'a pas présidé à la formation du mythe lui-même ; ou plutôt, c'est le soin même que ces poëtes prennent de le faire ressortir qui achève de nous édifier sur le sens qu'ils attribuent au mot *aditi*.

Je citerai d'abord le vers I, 24, 15, où le mot *aditi* signifie selon moi « liberté », ou en tout cas, s'il désigne le personnage divin d'Aditi, suggère la même idée par une allusion très-directe : I, 24, 15. « Détache de nous, ô Varu*n*a, le lien supérieur, le moyen et l'inférieur ; puissions-nous ensuite sous ta loi, ô Aditya, être sans péché pour la liberté [1] (c'est-à-dire pour être à jamais délivrés de tes liens). »

L'expression *anâgâso aditaye* « sans péché pour la liberté » est une sorte de formule qui se retrouve au vers V, 82, 6. Aussi peut-on chercher une allusion au sens étymologique du mot *aditi* dans les passages où le poëte demande à Aditi, aux Adityas ou à tout autre personnage qualifié d'*aditi*, de le rendre sans péché I, 94, 15 : 162, 22 ; IV, 39, 3 ; X, 12, 8, de délier le péché commis VII, 93, 7.

Dans le refrain de chacun des vers de l'hymne X, 100, le le mot *aditi*, désignant un don qu'on demande à Savit*r*i en même temps que le salut, *sarvatâti* (proprement l'état de celui qui est sain et sauf), ne peut signifier que « liberté » [2]. On demande au même dieu que les méchants (les démons) soient mis en pièces pour la liberté, c'est-à-dire pour que l'homme ou le monde soit libre X, 87, 18 [3]. Au vers X, 110, 4, on pourrait sans doute traduire : « Il (le *barhis* ou gazon du sacrifice) s'étend au loin, agréable aux dieux et à *Aditi*. » Toutefois comme on n'attend pas là une mention spéciale d'Aditi, il paraîtra peut-être plus naturel de comprendre « agréable aux dieux pour la liberté (c'est-à-dire pour s'y asseoir à l'aise) », et on peut rapprocher dans ce sens l'épi-

1. On pourrait cependant traduire aussi « pour Aditi », et on doit le faire dans un passage parallèle où le mot *aditi* est au génitif : IV, 12, 4. « Rends-nous sans péché pour Aditi, (c'est-à-dire sans doute aux yeux d'Aditi). »

2. L'argumentation de M. Hillebrandt (*Ueber die Göttin Aditi*, p. 8), qui cherche à rattacher le mot *aditi* successivement aux différentes divinités célébrées dans les vers qui se terminent par ce refrain, ne me semble qu'ingénieuse. M. J. Darmesteter (*Haurvatât*, p. 32, note 3) traduit « immortalité ».

3. Faut-il rapprocher VII, 18, 8 « Les méchants détruisant la liberté? »

thète *asamdina* « illimité » donnée au *barhis* [1] VIII, 91, 14. Un dernier passage, I, 24, 1, pourrait être traduit : « Qui nous rendra à la grande liberté (à l'immortalité). » Mais il paraît renfermer en tout cas une allusion à la déesse : car dans ce qui suit « pour que je voie le père et la mère », la mention de la mère suggère naturellement l'idée d'Aditi.

Le mot *aditi* est aussi employé comme adjectif dans le sens de « libre » : VII, 52, 1. « O Adityas, puissions-nous être libres ! » Il a le même sens comme primitif du dérivé *adititva*, signifiant « liberté », et rapproché dans le vers VII, 51, 1 du mot *anâgâstva* « innocence » par suite de l'association d'idées qui fait le sujet de la présente section. On doit remarquer de plus que ce vers est adressé aux Adityas, et que le mot *adititva* y est employé avec une allusion intentionnelle à l'étymologie du nom de ces dieux. La même allusion se rencontre dans le premier passage cité, où la succession des deux mots *adityâso aditayah* constitue de plus une véritable allitération.

Dans d'autres passages où le mot *aditi* désigne le personnage divin de ce nom, et se trouve d'ailleurs accompagné du nom des Adityas, l'allusion étymologique est dans certains détails du contexte. Ainsi nous lisons : VIII, 56, 14, « O Adityas, *délivrez-nous* de la gueule du loup, comme un voleur *lié*, ô Aditi » ; *ibid.*, 18 : « Voici notre nouvel (hymme) qui doit nous délivrer, ô Adityas, comme un homme lié de son lien, ô Aditi [2]. »

L'étroite relation que nous venons de constater entre les idées d'innocence et de liberté d'une part, entre celles de culpabilité et d'emprisonnement de l'autre, nous apparaît sous une forme plus saisissante encore dans les passages où le péché lui-même est considéré comme le lacet ou la corde qui retient le pécheur. Cette nouvelle modification du mythe primitif des lacets de Varuna pouvait déjà sembler impliquée

1. Le *barhis* qui reçoit cette épithète est triple, et paraît représenter les trois mondes. Mais la notion du *barhis*, placé au nombre des divinités des hymnes Aprî (X, 110, 4) dépasse aussi l'idée du gazon employé dans le sacrifice terrestre.

2. A l'idée d'un emprisonnement dans des liens étroits se rattache celle de l'angoisse *amhas* contre laquelle Aditi doit protéger les hommes VII, 40, 4 ; VIII, 18, 6 ; X, 36, 3 ; 39, 11 (cf. VIII, 18, 5 les fils d'Aditi), et s'oppose celle de l'espace libre dans lequel s'étend Aditi (*uruvyacah* V, 46, 6, cf. *uruci* VIII, 56, 11), et qu'elle doit donner aux hommes (*uru* IV, 25, 5, cf. VIII, 56, 12 et l'emploi du verbe *urushy* VIII, 47, 9).

par cette expression du vers VII, 86, 5 cité plus haut : « Délie les fautes de nos pères et celles que nous avons commises nous-mêmes. » Elle paraît l'être aussi par une formule comme celle du vers VIII, 18, 12 : « Accordez-moi, ô Adityas, cette protection qui délivre du péché même celui qui a commis le péché. » Elle est enfin clairement exprimée dans ce fragment de l'hymne II, 28, précédé d'un appel à la miséricorde de Varu*n*a et des Adityas (vers 3), et suivi d'autres vers, non moins intéressants pour notre sujet, que nous retrouverons plus loin : « 5. Détache de moi le péché comme une corde. Puissions-nous, ô Varu*n*a, faire heureusement jaillir la source des œuvres conformes à ta loi ! Puisse, quand je tisse ma prière, la chaîne de l'étoffe ne pas se briser ! Que mon œuvre laborieuse ne soit pas interrompue avant le temps ! — 6. Éloigne de moi la crainte, ô Varu*n*a. Roi souverain, fidèle à la loi, accueille-moi. Détache de moi le mal [1] comme la corde qui retient un veau : car, sans toi, je ne dispose pas d'un instant. — 7. Ne nous frappe pas, ô Varu*n*a, avec les traits qui, lancés par toi, punissent celui qui commet le péché. Puissions nous n'être pas exilés de la lumière ! Dissipe les haines pour que nous vivions. » L'identité essentielle des deux conceptions du lien du péché et du lacet de Varu*n*a, ressort avec évidence du parallélisme des deux expressions dans les vers suivants où les libérateurs du pécheur sont d'ailleurs Soma et Rudra : « VI, 74, 3. Soma et Rudra, faites pour nous tous ces remèdes; détachez, déliez la faute commise qui est attachée à nos corps. — 4. Vous qui avez des armes perçantes, des traits perçants, dieux très-propices, ô Soma et Rudra, ayez ici pitié de nous. Délivrez-nous du lacet de Varu*n*a. Soyez-nous favorables et protégez-nous. » C'est de nouveau Varu*n*a lui-même qui détache les liens du péché dans l'hymne I, 24, où d'ailleurs l'énumération des trois lacets, le supérieur, le moyen et l'inférieur, et la mention de Çuna*h*çepa, attaché à trois poteaux, nous ramènent à la signification naturaliste primitive du mythe : « 9. Tu as cent remèdes, ô roi, tu en as mille. Que ta bienveillance soit vaste et profonde ! Écarte, éloigne la destruction. Détache de nous toute faute commise..... 11. Voici ce que je te demande en

1. Le mot *amhas* désigne sans doute ici le mal moral, le péché qui « enserre » le pécheur, comme au vers IV, 12, 6. En tout cas il ne peut y avoir de doute sur le sens du mot *âgas* au vers II, 28, 5.

te louant dans ma prière. Voici ce que le sacrifiant demande en te présentant ses offrandes. Sois ici sans colère, ô Varu*n*a; toi qui règnes au loin, ne nous ravis pas l'existence. — 12. Voici ce qu'on me dit la nuit, ce qu'on me dit le jour. Voici ce que me fait voir cette lumière qui brille du fond de mon cœur. Que le roi Varu*n*a, invoqué jadis par Çuna*h*çepa enchaîné, nous délivre! — 13. Or, Çuna*h*çepa enchaîné, lié à trois poteaux, a appelé l'Aditya. Que le roi Varu*n*a le délivre! Que le sage, l'infaillible, détache les lacets! — 14. Nous apaisons ta colère par nos hommages, ô Varu*n*a, nous l'apaisons par les sacrifices, par les offrandes. Toi qui règnes, toi qui es sage, ô roi, délie les fautes que nous avons commises. — 15. Détache de nous, en l'enlevant, ô Varu*n*a, le lacet supérieur, détache l'inférieur en le faisant tomber, détache celui du milieu en l'ouvrant. Et puissions-nous ensuite sous ta loi, ô Aditya, être sans péché pour être libres (ou aux yeux d'Aditi, cf. plus haut p. 160)! » Au vers 13, le Çuna*h*çepa que Varu*n*a est invité à délivrer, paraît être le pécheur, désigné par le nom du personnage mythologique auquel il est assimilé. Quant à la mention des trois lacets, elle se retrouve au vers 21 et dernier de l'hymne 1, 25 à Varu*n*a, dont nous avons déjà cité le commencement : « Détache de nous en l'enlevant le lacet supérieur; détache celui du milieu en l'ouvrant; détache les lacets inférieurs en les faisant tomber, pour que nous vivions. »

SECTION IV

LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME UNE DETTE.

La conception du péché comme un lacet enserrant le pécheur n'est encore que la modification, dans un sens moral, d'un ancien mythe naturaliste. Elle peut passer elle-même pour un mythe : car ce serait tenir trop peu de compte de l'état d'esprit dans lequel les *r*ishis védiques ont créé ou développé leur religion, que d'y voir une simple métaphore. D'ailleurs la croyance à une sorte de vertu propre du péché, grâce à laquelle il produit de lui-même son effet nécessaire, à savoir le châtiment du pécheur, paraît impliquée également par d'autres formules dont l'étude sera mieux placée plus loin. Je me bornerai quant à présent à citer encore le vers 5 de

l'hymne X, 132 à Mitra et Varu*n*a, d'après lequel le péché, si le mot *enas* a là son sens le plus ordinaire (cf. 4), tue les hommes qui composent la famille ou le peuple de Çakapûta, le bon ami du poëte.

L'idée morale apparaît au contraire plus dégagée, au moins à nos yeux, du voile mythologique, dans l'assimilation du péché à une dette contractée par le pécheur. Le sens du mot *rina* « dette » est parfaitement établi par l'usage qui en est fait, non-seulement dans la langue classique, mais dans le *R*ig-Veda même. Ainsi le dérivé *rinâvan* est appliqué au joueur « endetté » X, 34, 10. L'auteur du vers VIII, 47, 17, énumère successivement dans une comparaison les fractions de la dette, et la dette entière désignée par le mot *rina*. Le même terme paraît appliqué à la créance que les prêtres et les sacrifiants ont sur les dieux jusqu'à ce que leur sacrifice soit récompensé VIII, 32, 16. Le mot *rina* est aussi employé comme adjectif dans le sens de débiteur. Il sert ainsi à qualifier le voleur auquel Agni est comparé pour la rapidité de sa course VI, 12, 5 : ici d'ailleurs les sens d' « endetté » et de « coupable » se confondent.

Mais le substantif désigne aussi d'une façon générale le péché, le crime, considéré comme une dette. La nuit est priée sous le nom d' « aurore », qu'elle partage avec l'aurore véritable dans le couple « les deux aurores », de surveiller les dettes, c'est-à-dire les crimes, et cette formule, employée au vers X, 127, 7, n'est qu'un résumé de celles qui se rencontrent au vers précédent : « Écarte la louve, le loup, le voleur. » On ne compare pas seulement le mortel poursuivi par les Maruts à un « débiteur » I, 169, 7, on donne à ces dieux l'épithète *rinayâvan* « qui poursuit les dettes » I, 87, 4. Comme les rois de la terre, dont l'un porte le nom caractéristique de Rinamcaya V, 30, 12 et 14 (cf. l'attribution à Divodâsa de l'épithète *rinaeyut* VI, 61, 1), les Adityas, souverains du ciel et de l'univers entier, « font payer les dettes » ou « poursuivent les crimes », et cela selon la justice, en restant « fidèles à la loi » II, 27, 4. L'idée de justice impliquée par le seul emploi du mot *rina* ressort avec plus d'évidence encore du vers 9 de l'hymne II, 28 à Varu*n*a, où elle se combine d'ailleurs avec celle de la miséricorde divine : « Éloigne les fautes (littéralement les dettes) que j'ai commises moi-même ; que je ne paie pas, ô roi, pour celle qui a été commise par un autre ! Bien des aurores n'ont pas encore brillé. Permets,

ô Varuna, que nous vivions pour les voir luire. » Il faut rapprocher de ce passage la formule du vers VI, 51, 7, reproduite au vers VII, 52, 2, avec une variante qui peut être négligée dans la traduction; elle est adressée aux Adityas : « Ne nous faites pas expier la faute commise par un autre, ne nous faites pas expier l'acte que vous punissez, ô dieux. » Nous en retrouverons plus loin encore une du même genre, ainsi que d'autres emplois du mot *rina* « dette » pour désigner le péché. Cependant nous avons vu par le vers VII, 86, 5, que les hommes peuvent avoir à expier les fautes de leurs pères aussi bien que celles qu'ils ont commises eux-mêmes.

SECTION V

LES DIEUX OBSERVENT LES ACTIONS DES HOMMES.

Rien de ce que font les hommes ne doit échapper aux dieux dont la fonction spéciale est d'exercer la justice distributive. Aussi est-il dit des Adityas qu'ils observent, infaillibles, les races des mortels VIII, 90, 6. Infaillibles et doués d'un grand nombre d'yeux, ils voient à l'intérieur (des cœurs) le mal (*littéralement* ce qui est tortueux) et le bien, et tout est près pour ces rois, même ce qui est loin II, 27, 3. Ils ne sommeillent pas et ne clignent pas l'œil, *ibid.*, 9.

J'interprète dans le même sens divers emplois de la racine *yat* que MM. Roth et Grassmann ont expliqué en attribuant, à tort selon moi, à cette racine le sens de « réunir ». L'idée d' « effort dans une direction déterminée » qui en est la signification primitive, transportée du physique au moral, devient l'idée d' « attention prêtée à un objet ou à une personne ». Ce développement du sens est exprimé par la forme du verbe simple aussi bien que par celle du causal, comme le prouve l'équivalence des formes *yatati* et *yâtayati* aux vers VII, 36, 2, et III, 59, 1. Il est dit dans ces deux passages que Mitra « fait attention» aux hommes, et le second insiste sur l'idée en ces termes : « Mitra contemple les races sans cligner l'œil. » L'attention exprimée par la racine *yat* paraît d'ailleurs être souvent une attention bienveillante. Varuna « fait attention » au prêtre (*ari*) V, 48, 5. Mitra et Varuna « font attention » aux hommes et les conduisent V, 65, 6, ils « font

attention » à ceux qui leur obéissent VI, 67, 3. Dans le vers V, 3, 9 que nous retrouverons plus loin, le poëte se sert de la racine *yat* pour adresser à Agni cette prière pressante : « Quand feras-tu attention à nous ? » Pour ne parler ici que des Adityas, citons encore l'épithète *yâtayaj-jana* « qui fait attention aux hommes » appliquée à Mitra III, 59, 5, cf. VIII, 91, 12, à Mitra et Varu*n*a V, 72, 2, aux trois Adityas, I, 136, 3 [1].

Une idée exclusivement bienveillante paraît attachée à la surveillance exercée par les dieux quand elle est comparée à celle d'un berger qui garde ses troupeaux : Mitra et Varu*n*a, souverains et fidèles à la loi, observent du haut du ciel (les hommes) comme des troupeaux, VIII, 25, 7 (Voyez pourtant VIII, 41, 1).

Plusieurs textes attribuent, soit à Varu*n*a seul, soit au couple Mitra et Varu*n*a, des espions, *spaçah*, chargés de surveiller les hommes. Dans l'hymne I, 25, à la suite du vers 11 d'après lequel Varu*n*a lui-même voit les choses faites et celles qui doivent se faire, nous trouvons au vers 13 la mention de ses espions « établis tout autour (du monde) ». Les espions de Mitra et Varu*n*a sont infaillibles VI, 67, 5. Ces personnages peuvent se confondre parfois avec le groupe des Adityas, expressément comparés à des espions au vers VIII, 47, 11. Mais dans l'hymne IX, 73, les espions de Varu*n*a, nommés une première fois au vers 4 où il est dit qu'ils ne clignent pas l'œil, reçoivent au vers 7 le nom de Rudras, et les espions des dieux, également célébrés au vers X, 10, 8 comme ne clignant pas l'œil, et de plus, comme ne s'arrêtant jamais, paraissent identiques aux « fils du grand Asura », qui soutiennent le ciel et qui voient au loin d'après le vers 2 du même hymne : or, la qualification de « fils de l'Asura » convient particulièrement aux Rudras ou Maruts, fils de Rudra, l'Asura du ciel (voir chap. I, section V, p. 34). Au vers VII, 87, 3, les espions de Varu*n*a qui voient les deux mondes sont

1. Le causal *yâtaya* et le simple *yat* peuvent encore se prendre dans le sens de « faire attention à » aux vers IX, 86, 42 (cf. 39, 2 ; V, 32, 12 ; VIII, 35, 12), où il s'agit de l'attention prêtée, par Soma aux deux races des hommes et des dieux auxquelles il sert d'intermédiaire, par Indra et par les Açvins à leurs suppliants. Au vers I, 33, 6, le causal semble exprimer plutôt la vigilance des Navagvas vis-à-vis des démons ennemis d'Indra. C'est encore lui qui est employé dans le passage cité plus haut, portant que la nuit « surveille les dettes » X, 127, 7.

simplement appelés des sages, fidèles à la loi et habiles dans le sacrifice. Remarquons à ce propos qu'un rôle analogue au leur est rempli par ces compagnons de Brihaspati dont le caractère équivoque rappelle à la fois les dieux et les sacrificateurs divinisés, et qui, d'après les vers II, 24, 6 et 7, rentrent au lieu d'où ils sont venus, c'est-à-dire dans la partie la plus reculée du ciel, après avoir observé les actes contraires à la loi. Dans l'ordre purement naturaliste, les espions de Varu*n*a, du dieu qui règne principalement sur les ténèbres, ont pu représenter les étoiles, ces « yeux » de la nuit X, 127, 1. Nous retrouverons plus loin un passage où les espions qu'Indra « enveloppe (fait disparaître dans un rayon) de soleil » I, 33, 8, paraissent bien être les étoiles. Mais nous verrons aussi la même qualification donnée aux étincelles du feu IV, 4, 3, cf. 2.

Aux vers IV, 13, 3; X, 35, 8, il s'agit d'un espion unique, et cet espion est expressément désigné sous son vrai nom : c'est le soleil [1], espion du monde entier, qui se lève à chaque aurore. On lui demande ainsi qu'à l'aurore « l'innocence » X, 35, 2 (cf. VI, 50, 2?), qui paraît donner droit à la protection du ciel et de la terre, *ibid.* 3. Cette formule s'explique par celles où les suppliants prient le soleil de proclamer leur innocence : « VII, 62, 2... Témoigne de notre innocence devant Mitra, Varu*n*a, Aryaman et Agni..... 4. Ciel et Terre, Aditi, protégez-nous. Puissions-nous n'être pas exposés à la colère de ceux qui, bien nés eux-mêmes, vous ont engendrés, ô mondes sublimes, de Varu*n*a, de Vâyu, de Mitra, le plus chéri des héros! » — VII, 60, 1. « Puissions-nous, lorsqu'aujourd'hui tu auras en te levant, ô soleil, témoigné avec véracité de notre innocence devant Mitra et Varu*n*a, puissions-nous être agréables aux dieux, ô Aditi, et t'être agréables, ô Aryaman, en te chantant! — 2. Ce soleil qui contemple les hommes, ô Mitra et Varu*n*a, se dirige vers les deux races, gardien du monde mobile et du monde immobile, voyant chez les mortels le bien et le mal (littéralement le droit et le tortueux). » Le même hymne nous montre au vers 3 le soleil contemplant les races comme des troupeaux, et rappelle aux vers 8 et 10 la

1. Le soleil peut encore être désigné au vers V, 59, 1 sous le nom d'« espion des Maruts », les hennissements attribués à cet espion l'étant aussi ailleurs au soleil (IX, 64, 9). Cependant il est possible que le poète ait ici en vue l'éclair.

crainte qu'inspirent les Adityas dont il est l'espion : « 8. Puissions-nous, obtenant des enfants, une descendance, par la protection sûre et précieuse qu'Aditi, Mitra et Varu*n*a accordent à Sudâs, puissions-nous ne rien faire qui irrite les dieux, ô (dieux) rapides ! .... 10. Leur choc est puissant en restant mystérieux ; ils triomphent par une force cachée. Saisis de crainte, ô mâles, nous fuyons prudemment loin de vous. Ayez pitié de nous ! » Nous retrouverons plus loin les vers 5 et 9. On aura remarqué particulièrement la formule du vers 2. Elle se retrouve au vers 17 de l'hymne IV, 1, « L'obscurité confuse a disparu ; le ciel a brillé ; la splendeur de la divine aurore s'est levée ; le soleil est monté dans les plaines sublimes, voyant chez les mortels le bien et le mal » ; et au vers 2 de l'hymne VI, 51 : « Le sage qui connaît depuis longtemps les races des dieux et leurs trois assemblées, le soleil, voyant chez les mortels le bien et le mal, observe les mœurs de l'ennemi. »

Au vers I du même hymne on lit : « Il se lève, l'œil énorme de Mitra et Varu*n*a ; il arrive, infaillible, cher (à ces dieux) ; face brillante, lumineuse, de la loi, il a resplendi à son lever dans le ciel comme un bijou d'or. » L' « œil du soleil » est une locution d'un usage courant dans le *R*ig-Veda, I, 164, 14 ; V, 40, 8 ; 59, 5, cf. 3 ; VII, 98, 6 ; IX, 10, 9 ; X, 10, 9. Celle d' « œil des dieux » désigne aux vers VII, 76, 1 ; 77, 3, cf. VII, 66, 16, l'astre du jour, et il faut probablement entendre de même l'œil « unique » dont il est parlé au vers IX, 9, 4, tandis que les deux yeux immortels du ciel, I, 72, 10, sont vraisemblablement le soleil et la lune (cf. I, 102, 2). Mais le soleil, qui « prend une forme dans le sein du ciel pour que Mitra et Varu*n*a voient » I, 115, 5, est tout particulièrement l'œil de Mitra et Varu*n*a, comme dans le vers cité plus haut, auquel il faut ajouter les vers I, 115, 1 ; VII, 61, 1 ; 63, 1. C'est sans doute encore le soleil qui est désigné au vers VIII, 25, 9, comme l'œil sans défaut par lequel Mitra et Varu*n*a, « connaissant la route mieux que l'œil », contemplent d'en haut (la terre), et au vers I, 136, 2, comme l'œil de Bhaga. Au vers 6 de l'hymne I, 50, qui renferme d'ailleurs plusieurs allusions à la puissance visuelle du soleil (vers I, 2, 7), cet astre est appelé expressément l'œil par lequel Varu*n*a voit celui qui s'agite parmi les hommes. Il reçoit encore la qualification d'œil de Mitra et Varu*n*a au premier vers de l'hymne X, 37, dont le vers 5 porte qu'il se lève « sans co-

lère », tandis que les vers 7 et 9 lui demandent « l'innocence », c'est-à dire, selon la remarque déjà faite plus haut, l'invitent à proclamer l'innocence du suppliant.

Savitri est peut-être quelquefois identifié au soleil. On s'expliquerait donc que ce dieu, dont les chevaux mêmes voient les hommes I, 35, 5, fût appelé à témoigner de leurs actes. En fait, à la suite du vers 5 de l'hymne X, 12, qui semble contenir une nouvelle allusion aux lacets de Varuna « Pourquoi le roi nous a-t-il saisis ? Quelle est celle de ses lois que nous avons violée ? Qui le sait ?» Savitri est prié au vers 8, en compagnie d'ailleurs de Mitra et d'Aditi, de déclarer à Varuna que ses suppliants sont sans péché. Mais on peut trouver bizarre qu'au vers I, 123, 3, il soit invité à proclamer « devant le soleil » l'innocence des hommes. Nous avons d'ailleurs déjà cité ce passage, où Savitri reçoit en même temps l'épithète *damûnas* « qui aime la demeure », comme un de ceux où il semble se confondre avec Agni. Or Agni est aussi, comme nous allons le voir, un témoin des actions des hommes.

SECTION VI

RÔLE MORAL DES DIEUX DU SACRIFICE.

Agni surveille les hommes, non-seulement sous sa forme de soleil, à laquelle paraît faire allusion le vers X, 8, 5 « Deviens l'œil, le gardien de la grande loi », mais sous sa forme domestique. Il est même alors le plus proche témoin de leurs actions. Les espions que Mitra et Varuna, « surveillant sans jamais cligner l'œil ceux qui se cachent », placent « au milieu des races et dans les plantes » VII, 61, 3, représentent vraisemblablement, soit Agni, soit Soma. Les flammes d'Agni sont des espions qu'il envoie lui-même au loin IV, 4, 3, cf. 2. Divers passages lui attribuent plusieurs yeux II, 2, 4 ; X, 21, 7, cent yeux I, 128, 3, mille yeux X, 79, 5. Il est le sage qui sait distinguer la piété et l'inadvertance, qui sait distinguer les mortels les uns des autres comme les surfaces unies des surfaces rugueuses, IV, 2, 11. Il connaît les secrets des mortels comme il connaît les races des dieux VIII, 39, 6. Aussi est-il prié au vers III, 54, 19, sous le nom de messager des dieux, de déclarer innocents

ses suppliants. L'inquiétude qu'inspire à l'homme le témoignage incorruptible d'Agni est exprimée longuement dans la première partie de l'hymne IV, 3, dont nous aurons encore à citer plus bas un autre vers (13) sur le rôle moral d'Agni, et dans le chapitre suivant tout un fragment (9-12) sur la « loi » (*rita*). Après ce trait frappant du début de l'hymne « Cherchez à vous rendre Agni favorable avant un coup de tonnerre imprévu » (vers 1), après l'invitation adressée au prêtre de chanter le dieu miséricordieux, « qui écoute et qui n'est pas aveugle » (vers 3), et à Agni lui-même de prêter attention à l'œuvre du sacrificateur (vers 4), viennent quatre vers (5-8) où le poëte demande à Agni ce qu'il dira aux différents dieux dont l'énumération remplit ce fragment « quand ils l'interrogeront » (vers 8). Je n'en traduirai que le premier: « 5. Comment, ô Agni, parleras-tu à Varuna? Comment au Ciel? De quel péché nous accuseras-tu devant eux? Comment parleras-tu au libéral Mitra, comment à la Terre, comment à Aryaman, comment à Bhaga? »

Comme les dieux qu'il doit renseigner sur les actions des hommes, Agni est quelquefois irrité contre ces derniers. La prière qu'on lui adresse aux vers VII, 1, 22 (cf. *ibid.*, 4, 7); VIII, 92, 12, a pour objet de détourner sa colère. On souhaite de ne pas irriter « son trait puissant » X, 142, 3, cf. 1. Chacun des vers I, 12, 9; 36, 12; 79, 9; IV, 9, 1; VIII, 44, 28; X, 150, 1-2 et 4-5, contient un appel à sa miséricorde. Il en est de même des vers 12 et 14 de l'hymne 1, 94, dont le vers 15 renferme cette prière à Agni: « Puissions-nous être celui auquel tu donnes l'innocence, ô dieu libre (*aditi*, voir plus haut, p. 160). » C'est d'ailleurs en remettant le péché commis III, 7, 10, cf. IV, 10, 7, qu'Agni donne l'innocence. S'il protége celui qui a suivi un chemin tortueux I, 31, 6, c'est qu'il est miséricordieux, et qu'il efface le péché, l'erreur qui qui a entraîné le pécheur hors du droit chemin, *ibid.*, 16. Au vers 3 de l'hymne X, 164 dont nous retrouverons plus loin les vers 4 et 5, et dont les deux premiers vers semblent déjà faire allusion à la fragilité de l'homme dans la formule « Les pensées du vivant sont diverses » ou « se portent sur divers objets » (cf. I, 179, 5 « Le mortel est plein de désirs »), on lit: « Si nous nous sommes rendus coupables par le désir, par le blâme, par la malédiction, dans la veille ou dans le sommeil, qu'Agni chasse loin de nous toutes ces fautes odieuses! »

Les vers VII, 1, 19; 4, 4, où Agni est prié de ne pas « envelopper » ses suppliants (si tel est bien, comme je l'ai supposé déjà, le sens de la racine *hvri*), paraissent faire allusion au mythe du lacet qui retient le pécheur. En tous cas, Agni qui, d'après le vers V, 2, 8, s'était éloigné avec colère, est prié au vers précédent de délivrer des lacets ceux qui l'implorent, comme il a délivré Çuna*h*çepa attaché à mille poteaux. Au vers IV, 12, 4, comme dans plusieurs des passages cités plus haut, les liens où se trouve pris le pécheur, et qui sont ici détachés par Agni, ne sont autres que les péchés eux-mêmes : « Si par inadvertance, comme des hommes que nous sommes, ô (dieu) très-jeune, nous avons commis quelque faute envers toi, rends-nous sans péché devant Aditi, délie et éloigne nos fautes, ô Agni. » Au vers suivant se rencontre une image différente, quoique empruntée au même ordre d'idées : « (Délivre-nous), ô Agni, même d'une grande faute, *de l'étable* des dieux et de celle des mortels. Ne nous laisse jamais éprouver de dommage, nous, tes amis. Accorde la prospérité à nos enfants, à notre descendance. » L'image de l'étable suggérerait naturellement l'idée du bétail prisonnier auquel est comparé le pécheur, lors même que le poëte ne compléterait pas lui-même sa pensée comme il le fait immédiatement au vers 6, qui d'ailleurs est répété mot pour mot à la fin de l'hymne X, 126 aux Adityas : « Comme vous avez, ô dieux saints, délivré la vache liée par le pied, ainsi détachez de nous le mal ; que notre vie soit prolongée, ô Agni ! » Citons encore cette formule adressée à Agni : I, 189, 1 : « Écarte de nous le péché qui enlace. »

Bien qu'Agni ait dans la religion védique son rôle indépendant, et que par suite il ait pu remplir en son nom propre les fonctions qui lui sont attribuées dans les citations précédentes, nous devons nous attendre à retrouver aussi son caractère de médiateur entre le ciel et la terre dans la conception de ses rapports avec le pécheur. Les passages des hymnes où Agni est prié de défendre ses suppliants contre la malveillance du dieu et contre celle du mortel II, 7, 2, d'écarter les colères divines et les ruses impies VI, 48, 10, celui d'après lequel le mal venant des dieux et le mal venant des mortels n'atteignent pas le pieux serviteur d'Agni VIII, 19, 6, cf. 5, peuvent prendre, en raison de ce caractère particulier du dieu du sacrifice, un sens beaucoup plus précis que celui des formules analogues appliquées à d'autres dieux. L'idée d'une « inter-

cession » d'Agni en faveur du pécheur, qui n'est encore que suggérée par nos dernières citations, ressort déjà plus nettement des suivantes : I, 94, 12, « Que cette colère étonnante de Mitra, de Varu*n*a, des Maruts, s'apaise, pour notre bien ! Aie pitié de nous ! Qu'ils changent de pensée ! O Agni, puissions-nous, dans ton amitié, ne pas éprouver de dommage ! » — VII, 93, 7, « O Agni, ainsi allumé par nous avec respect, invoque Mitra, Varu*n*a, Indra ; quelque faute que nous ayons commise, pardonne-la ; qu'Aryaman et Aditi la délient ! » — X, 150, 3. « O Agni, amène vers nous les dieux qui aiment la loi, pour qu'ils nous fassent miséricorde. » Voici enfin un morceau qui ne laisse place à aucun doute : « IV, 1, 3. Ami, fais rouler jusqu'ici ton ami, comme une roue rapide, comme les roues d'un char dans leur course rapide, fais-le rouler pour nous rapidement, ô (dieu) puissant. O Agni, puisses-tu obtenir (pour nous) miséricorde auprès de Varu*n*a, auprès des Maruts qui ont toutes les splendeurs. Sois bienveillant pour notre descendance, donne-lui la force, ô (dieu) brillant ; sois bienveillant pour nous, ô (dieu) puissant. — 4. Toi qui la connais, ô Agni, apaise en notre faveur la colère du dieu Varu*n*a. (Dieu) très-saint, très-rapide, brillant, détache de nous tous les maux. — 5. O Agni, le plus bas (comme séjournant sur la terre) et le plus proche des dieux, sois-nous favorable au lever de cette aurore. Libéral envers nous, apaise pour nous Varu*n*a par le sacrifice. Plais-toi à la miséricorde (cf. 20), exauce-nous. » — Au vers I, 128, 7, Agni est encore prié de préserver ses suppliants de l'« enlacement » de Varu*n*a. De ces passages il faut aussi rapprocher le vers déjà cité à propos des rapports du père et du fils : V, 3, 9. « Eloigne le père, écarte, toi qui es sage, celui qui passe pour ton fils, ô fils de la force. Quand nous regarderas-tu favorablement, toi qui sais tout ? Quand feras-tu attention à nous, ô Agni qui connais la loi ? »

Tout ce qui vient d'être dit d'Agni peut l'être aussi de Soma. Non-seulement Soma contemple la terre en qualité de soleil, ainsi qu'il résulte de plusieurs des passages où il est identifié avec l'astre du jour, IX, 71, 8 et 9 ; 10, 9, cf. IX, 32, 4 ; 57, 2 ; 70, 3-5 ; 96, 7 ; 101, 7[1] ; mais en qualité de dieu descendu

1 Cf. les passages où le personnage de Pûshan, qui offre de si grandes ressemblances avec celui de Soma (appelé précisément *pûshan* dans l'un des vers cités, IX, 101, 7), est représenté embrassant de son regard tous les êtres III, 62, 9 ; VI, 58, 2.

sur la terre, il est avec Agni le plus proche témoin des actions des hommes. Le vers IX, 102, 8 lui attribue des yeux brillants. Il dénoue comme un nœud (il distingue) la voie droite et la voie tortueuse (le bien et le mal) IX, 97, 18, et, droit lui-même, il détruit ce qui est tortueux *ibid.*, 43. Il poursuit les dettes (les fautes) IX, 110, 1 et les fait payer IX, 47, 2. On le prie d'être sans colère I, 91, 4 (cf. X, 32, 8?), et on fait appel à sa miséricorde I, 91, 11 ; IX, 61, 5; 66, 30; 69, 10; 82, 2. « Je viole tes lois par simplicité (par ignorance), ô Soma », dit l'auteur du vers X, 25, 3: « pardonne-moi, comme un père pardonne à un fils, éloigne de moi tous les coups. » Le vers I, 179, 5 est plus intéressant encore, et le Soma auquel il est adressé est sans contestation possible le Soma terrestre : « J'invoque de près ce Soma que j'ai bu et reçu dans mon cœur. Quelque faute que nous ayons commise, qu'il la pardonne! Car le mortel est plein de désirs. » Voici encore une formule très-curieuse adressée à Soma : IX, 79, 3. « Qu'il (nous préserve) de notre[1] propre méchanceté! Car elle est un ennemi. Qu'il (nous préserve) aussi de la méchanceté des autres ! Car elle est un loup. » Le péché est considéré comme l'ennemi de celui qui l'a commis en raison de la force propre qui lui est attribuée et que j'ai déjà signalée plus haut. C'est dans le même sens qu'il paraît désigné au vers VIII, 68, 3 par le mot *dveshas* que je traduirai « mal », mais qui signifie littéralement « haine » : « Tu nous préserves par ta vaste protection, ô Soma, du mal que nous nous faisons à nous-mêmes[2], et de celui que nous font les autres. » Dans un autre passage que j'ai cité plus haut à propos d'Agni sans le discuter, le même mot paraît désigner également le péché : IV, 10, 7. « O Agni, toi qui es fidèle à la loi, tu éloignes entièrement du mortel qui sacrifie ainsi, même le péché qu'il a commis[3]. » — D'après le vers 9 de l'hymne

1. Il semble au premier abord que le pronom réfléchi *svasyâh* puisse être rapporté à Soma aussi bien qu'aux suppliants. Nous n'aurions plus alors que l'opposition de la malveillance du dieu et de celle des « autres ». Mais cette interprétation serait moins vraisemblable. On oppose d'ordinaire à la malveillance des dieux celle des mortels, ou plus généralement des impies, qui peuvent être aussi des démons; mais les « autres » ne peuvent guère s'opposer qu'aux suppliants eux-mêmes.

2. L'emploi du mot *tanû* donnerait lieu aux mêmes observations.

3. Cf. les tours analogues avec *enas*, par exemple X, 63, 8. Cf. encore l'emploi signalé plus haut du mot *amhas* « angoisse » dans le sens de « péché », II, 28, 6 ; c'est l'effet du péché pour le péché lui même.

VIII, 68, auquel a été empruntée déjà notre avant-dernière citation, Soma, dont la miséricorde est en outre implorée au vers 7 (cf. 8), « observe dans sa demeure les mauvais desseins des dieux ». Dans l'hymne VIII, 48, où il est encore fait de fréquents appels à sa miséricorde (vers 8, 10 et 12), pour le cas où ses lois auraient été violées (vers 9), Soma est prié d'écarter la colère céleste (vers 2). J'ai déjà cité plus haut les vers VI, 74, 3 et 4, où Soma est prié en compagnie de Rudra de délier la faute attachée aux pécheurs, et de les délivrer du lacet de Varu*n*a. Rappelons encore les passages concernant les rapports de Soma et du père, déjà cités dans le chapitre I (p. 64), particulièrement le vers IX, 86, 14, qui le représente cherchant à gagner son père « antique », et le vers VI, 44, 22 : « Ce Soma a dérobé les armes de son père, et triomphé ainsi des ruses de (ce père) malveillant. »

L'étroite relation qui existe entre le personnage de B*r*ihaspati et ceux d'Agni et de Soma m'engage à signaler ici les passages où le « maître de la prière » est qualifié de r*inayâ* « qui poursuit les dettes » II, 23, 11, de r*inacit* « qui fait payer les dettes » *ibid.*, 17, de r*inam âdadi*h « qui reçoit », c'est-à-dire encore « qui fait payer les dettes » II, 24, 13.

Les eaux qui, comme Agni et Soma, jouent un rôle important dans le culte, sont invoquées comme eux par le pécheur. Il est permis de croire que la notion de l'origine céleste des eaux de la terre n'a pas peu contribué à faire transporter de l'ordre physique à l'ordre moral la propriété qu'ont les eaux de laver les souillures. Ce passage pourrait encore s'interpréter dans le premier sens : X, 17, 10. « Que les eaux mères nous purifient ! Qu'elles nous purifient avec leur beurre, elles qui distillent le beurre ! Car ces déesses emportent toutes les souillures. Je sors des eaux purifié et brillant. » Mais il n'en est pas de même du suivant : I, 23, 22 *id.*, X, 9, 8). « Eaux, emportez tout ce qu'il y a de mauvais en moi, les embûches que j'ai dressées, les malédictions que j'ai prononcées, et mes mensonges.

SECTION VII

NATURE DES FAUTES QUE PUNISSENT LES DIEUX.

Nous avons jusqu'à présent étudié la situation du pécheur vis-à-vis des dieux qu'il a irrités, et qui sont le plus souvent les *Adityas*, ou vis-à-vis de ceux dont le rôle ordinaire est d'intercéder pour lui, c'est-à-dire d'Agni et de Soma; nous avons constaté chemin faisant la vertu propre attribuée au péché pour le châtiment du pécheur; mais nous n'avons pas cherché à préciser la nature des fautes que punissent les dieux, ou qui punissent en quelque sorte elles-mêmes celui qui les a commises. Il est temps de traiter ce point capital.

La morale semblerait peu intéressée dans la notion védique du péché si, comme on pourrait le croire au premier abord, la colère des dieux n'était excitée que par l'omission des sacrifices, ou par les fautes matérielles commises dans leur accomplissement, telles que les erreurs que l'auteur de l'hymne X, 2, aux vers 3-5, met sur le compte de la simplicité, de l'ignorance, et qu'il prie Agni de réparer par sa science des rites (cf. au vers II, 33, 4 les causes de la colère de Rudra). Cependant il est clair que, même dans ces conditions, la notion de la faute peut changer considérablement de caractère, selon la nature des rapports conçus entre la divinité et celui qui l'a offensée. La frayeur qu'inspire à un être plus faible la conscience de sa désobéissance, ou de toute autre offense, par lui commise envers un être plus fort, n'appartient pas par elle-même à un ordre bien élevé de sentiments moraux. Mais là ne se bornent pas ceux que trahissent les passages des hymnes déjà cités dans les pages précédentes. A l'idée de la toute-puissance du dieu, sans lequel l'homme « ne dispose pas d'un instant » II, 28, 6, s'ajoute celle de sa justice, qui nous est apparue surtout dans l'assimilation du péché à une dette, et tout particulièrement dans les formules où le suppliant demande à ne pas payer pour un autre II, 28, 9; VI, 51, 7 (*id.* VII, 52, 2). Il faut y joindre encore la confiance dans la miséricorde divine, qui trouve son expression la plus touchante, en même temps d'ailleurs que la notion de justice, dans ces vers II, 29, 5 et 6 où le pécheur, se comparant à un oiseau sur son nid, implore

son pardon dans l'intérêt de sa famille, et veut ensuite, dans sa frayeur, se blottir contre le cœur des Âdityas. A la puissance des dieux, l'homme oppose sa propre faiblesse; mais il se fait de cette faiblesse même un titre à leur miséricorde. Le lecteur aura lui-même remarqué aux vers IV, 12, 4; VII, 57, 4, cf. I, 25, 1; VII, 89, 5, cette formule « Si nous avons commis une faute *comme des hommes* que nous sommes », et il la retrouvera plus loin encore aux vers IV, 54, 3; X, 15, 6. Il a vu la même idée exprimée d'une manière non moins frappante aux vers X, 164, 1 et 2 « Le cœur de l'homme se porte vers beaucoup d'objets », et surtout au vers I, 179, 5 « Le mortel est plein de désirs ». Enfin il aura rapproché de ces passages ceux où le suppliant cherche une excuse dans l'inadvertance VII, 89, 5, cf. IV, 2. 11 (voir plus loin X, 37, 12), dans la faiblesse de l'intelligence VII, 89, 3, dans la simplicité X, 25, 3. Cette simplicité, cette ignorance, qui est dans bien d'autres circonstances encore opposée à la sagesse des dieux (I, 120, 4; 164, 5; IV, 5, 2; X, 7, 6; 28, 5; cf. I, 31, 14; II, 27, 11; III, 9, 7), est précisément, comme nous l'avons vu tout à l'heure, l'excuse invoquée pour les fautes commises dans l'accomplissement du sacrifice. Mais la formule la plus remarquable dans l'ordre d'idées qui nous occupe est celle du vers VII, 86, 6. Je la reproduirai ici : « Ce n'était pas ma volonté, ô Varuṇa : c'était la séduction, le breuvage enivrant, la colère, le dé, l'inadvertance. L'aîné est capable d'égarer le plus jeune. Le sommeil même n'éloigne pas le péché. » De tout cela il résulte que les dieux, dans l'appréciation des actes de l'homme, tiennent compte, non-seulement du fait matériel, mais aussi de l'intention. Déjà, dans plusieurs des passages précédemment cités, IV, 1, 17; VI, 51, 2; VII, 60, 2; IX, 97, 18, cf. 43, le bien et le mal étaient désignés par des mots dont la signification littérale est « droit » et « tortueux », et le mal l'était par le même mot au vers II, 27, 3 d'après lequel les Âdityas voient le bien et le mal à l'intérieur (du cœur). Or « suivre la voie droite » c'est pour le sacrificateur, d'après le vers X, 100, 3, la même chose qu' « honorer les dieux à la manière des simples ». L'idée que les dieux tiennent compte de l'intention dans l'acte même du sacrifice est clairement exprimée au vers VIII, 11, 4 adressé à Agni : « Tu ne goûtes pas, ô Jâtavedas, le sacrifice du mortel trompeur, même lorsqu'il est à ta portée. »

Quand nous aurons, dans le chapitre suivant, analysé la conception qui fait des rites du sacrifice l'une des formes de la loi qui gouverne à la fois le monde physique et le monde moral, nous comprendrons mieux encore quelles notions élevées pouvaient être rattachées au fait matériel de leur observation ou de leur violation.

Il est certain d'ailleurs que les fautes auxquelles font allusion les formules d'aveu et de déprécation contenues dans les hymnes védiques ne sont pas uniquement des offenses directes aux dieux, ou aux ancêtres divinisés qui doivent être comme les dieux honorés de sacrifices, et dont la miséricorde est implorée dans les mêmes termes « Ne nous faites pas de mal, ô pères, quelque faute que nous ayons commise envers vous, comme des hommes que nous sommes » X, 15, 6, cf. III, 55, 2. Il suffirait à la rigueur pour nous en convaincre de certains traits des passages déjà cités. Je viens de rappeler à l'instant la curieuse formule du vers VII, 86, 6, d'après laquelle certaines fautes ont pour cause les dés, et d'autres sont commises même pendant le sommeil. Ces dernières sont au vers X, 164, 3, opposées à celles qu'on commet pendant la veille (cf. *ibid.*, 5), et si la conscience qui s'en croit chargée trahit par cela même une culture encore bien insuffisante, du moins paraît-elle en même temps avoir reconnu dans les dieux des vengeurs de toutes les fautes de l'homme, et non pas seulement de celles qui se réduisent à l'inobservation des rites. L'allusion à la passion du jeu, que nous avons rencontrée en outre au vers II, 29, 5, et que nous allons retrouver au vers V, 85, 8, transporte décidément sur le domaine des relations sociales la notion de la faute punie par les dieux. Il faut mentionner à ce propos le curieux hymne X, 34, où cette passion est décrite par un véritable poëte moraliste.

Mais il est d'autres passages où l'idée que les dieux prennent souci de la conduite de l'homme à l'égard de ses semblables, est exprimée dans des formules qui mentionnent explicitement les fautes qu'il a commises envers ces derniers à côté des offenses qu'il a faites aux dieux mêmes. Je citerai d'abord le vers IV, 54, 3 : « Si par inadvertance nous avons fait quelque offense à la race divine, par faiblesse d'esprit, par emportement, comme des hommes que nous sommes, ô Savitri, rends-nous ici sans faute envers les dieux et envers les hommes. » La pensée est précisée davantage encore au vers I, 185, 8 : « Quelque faute que nous ayons

commise envers les dieux, ou envers un ami, ou envers le père de famille, que cette prière l'efface ! O ciel et terre, préservez-nous du mal. » Il ne s'agit encore là que des devoirs envers la famille et envers les amis. Le vers V, 85, 7, adressé à Varu*n*a, va plus loin : « Quelque péché que nous ayons commis envers un compagnon, ou envers un camarade, ou envers un ami, ou envers un frère, ou envers un membre de notre famille [1], *ou envers un membre d'une famille étrangère*, ô Varu*n*a, délie-le. » Il est immédiatement suivi d'un autre où le pécheur compare ses fautes aux tricheries d'un joueur : « Si nous avons trompé [2] comme des joueurs dans le jeu, celles de nos fautes qui sont certaines et celles que nous ne connaissons pas, délie-les toutes, relâche-les en quelque sorte, ô dieu ; et qu'ensuite nous te soyons chers ! »

Il va sans dire que les prêtres, dont tant de passages du *R*ig-Veda constatent les hautes prétentions, et dans les derniers temps de la période védique, les membres de la caste brahmanique à demi constituée, devaient mettre au premier rang des fautes commises envers les hommes les offenses qui leur étaient faites à eux-mêmes. C'est un péché de ne pas donner la dakshi*n*â, c'est-à-dire le salaire du sacrifice, comme l'indique cette formule du vers X, 107, 3 : « Un grand nombre d'hommes, par crainte du péché, offrent la dakshi*n*â et satisfont (le prêtre). » Il faudrait citer dans le même ordre d'idées tout l'hymne X, 117 sur le devoir de l'aumône, où, selon toute vraisemblance, il s'agit surtout de l'aumône à faire au prêtre. Enfin le péché qu'on commet en enlevant sa femme à un brâhmane, et qu'on n'efface qu'en la lui rendant, fait à lui seul le sujet de l'hymne X, 109. D'un autre côté, la conception qui attribue au culte une sorte d'action magique sur les dieux paraît n'être pas restée sans influence sur l'idée de l'expiation accomplie au moyen de certaines formules de prières. C'est ainsi qu'on lit au vers VI, 51, 8 : « L'hommage seul est puissant. J'invoque l'hommage. L'hommage soutient le ciel et la terre. Hommage aux dieux ! *L'hommage leur commande. J'expie par l'hommage toute faute commise.* » Mais ces observations ne sauraient effacer dans l'esprit du lecteur

1. J'interprète le mot *veça* comme désignant tous ceux qui font partie de la famille, soit en qualité de parents, soit en qualité de serviteurs.

2. Le verbe est à la troisième personne, c'est-à-dire qu'il est rapporté grammaticalement au terme de comparaison.

l'impression qu'ont dû y laisser les citations dont elles ont été immédiatement précédées. Il reste bien constaté que les Aryas védiques reconnaissaient des devoirs de l'homme envers ses semblables, qu'ils croyaient que les dieux s'intéressaient à l'observation de ces devoirs, enfin qu'en ce qui concerne leurs rapports directs avec les dieux mêmes, un élément moral s'introduisait parfois, pour les modifier profondément, dans les conceptions purement naturalistes du culte.

SECTION VIII

LA DISTINCTION DU BIEN ET DU MAL RAMENÉE A CELLE DU VRAI ET DU FAUX.

Comme on a pu le remarquer déjà, l'opposition du bien et du mal moral semble, pour les auteurs des hymnes, se résumer dans celle du vrai et du faux, ou pour conserver les métaphores employées dans les passages cités, du droit, *riju*, et du tortueux, *vrijina*. Je réserve pour le chapitre suivant l'opposition des termes *rita* et *anrita*. Mais les idées de sincérité et de perfidie sont exprimées encore par un bon nombre d'autres mots. J'indiquerai les principaux, avant d'énumérer les passages où ils se rencontrent.

Les plus clairs de tous sont ceux qui dérivent du nom de nombre *dvi* « deux », à savoir *dvayu* et *dvayâvin* « qui est double », *dvaya* « qualité de celui qui est double », et avec la particule négative *a*, *advaya*, *advayat*, *advayas*, *advayâvin* « qui n'est pas double ».

Le « simple » opposé à celui qui est « double » peut être aussi désigné, et l'est par exemple au vers VIII, 18, 15, cf. VII, 104, 8, par le mot *pâka* qui a en outre, dans des textes déjà cités, le sens d' « ignorant », et dont le dérivé *pâkyâ* signifie « simplicité, ignorance ».

Le sens des mots *rip* « tromperie » et *ripu* « trompeur » se déduit aisément de celui de la racine *rip*, qui paraît primitivement identique à *lip* « oindre » ; le participe *ripta* est appliqué, à l'état simple, aux parcelles de la chair du cheval sacrifié qui restent attachées à la hache, I, 162, 9, mais prend avec le préfixe *api*, et dans son application à

Ka*n*va, la signification d' « aveuglé, aveugle » I, 118, 7; VIII, 5, 23.

La même racine exprime au vers V, 85, 8 la tricherie au jeu. D'ailleurs, dans beaucoup de passages où figurent les mots *rip* et *ripu*, l'idée de tromperie est impliquée en outre par l'emploi d'autres mots de sens analogue, ou par différents détails du contexte.

C'est par l'intermédiaire de celle d'enlacement que la même idée paraît s'être introduite dans les mots qui se rattachent à la racine *hvri*, à laquelle *dhvri* et *dhurv* semblent étroitement apparentées. *Hvri* signifie proprement « être courbe », puis, avec ou sans le préfixe *pari*, si j'en ai plus haut bien interprété l'emploi dans certaines formules de déprécation, « enlacer » [1]. Elle a donné outre le mot *hvàra* « serpent », les mots *hvaras* [2] et *huras* « tromperie ». Ce dernier se rencontre dans le composé *huraç-cit* « qui songe à la tromperie ». L'attribution de sens analogues aux formations des racines *dhvri* et *dhurv*, telles que *dhùrti*, *dhruti* « enlacement, tromperie, séduction », *dhvaras* (oxyton) « trompeur », *dhvrit* et *dhrut* (à la fin des composés) « qui enlace » ou « qui trompe », se justifie par le contexte où elles se rencontrent.

La racine *druh* a peut-être une parenté lointaine avec les précédentes; en tout cas elle paraît aussi impliquer principalement l'idée de tromperie. C'est ce qu'on peut induire, entre autres raisons [3], de l'emploi de *drogha* VI, 62, 9 et de *adrogha* III, 14, 6, comme épithètes de *vacas* « parole » et de la

1. MM. R. et Gr. adoptent pour les mêmes passages le sens de « faire errer », mais en le déduisant, à ce qu'il semble, d'une signification causale « courber ».

2. MM. R. et Gr. imaginent en outre pour le mot *hvaras* aux vers IX, 3, 2; 63, 4; 106, 13, le sens de « tamis » (*entrelacement* de fils de laine). Ils se sont évidemment mépris sur la signification de ces passages qui seront cités plus bas dans le texte, et où il est dit que Soma « traverse les tromperies » c'est-à-dire en triomphe.

3. Je pourrais citer encore à l'appui de mon interprétation le composé *drogha-mitra* « faux ami » X, 89, 12, le parallélisme de *abhi-druh* et de *ripu* « trompeur » II, 27, 16, le rapprochement de *adrogha* et de *satyam* « réel » III, 32, 9, de *satyam* « vraiment » et de *adroghena vacasâ* III, 14, 6, l'emploi de *adruh* comme épithète des espions célestes IX, 73, 7, du sacrificateur Agni VI, 15, 7; 62, 4; VIII, 44, 10 (cf. l'épithète *advayâvin*), l'emploi adverbial de *adrogham* dans cette prière à Agni, « Amène les dieux sans tromperie » VIII, 49, 4, pour ne rien dire des autres passages qui seront cités plus loin, et auxquels convient aussi parfaitement le sens que j'attribue à la racine *druh*.

composition des mêmes mots avec *vâc* « parole ou voix » (*drogha-vâc* « dont la voix trompe » VII, 104, 14, *adrogha-vâc* « dont la voix ne trompe pas » VI, 5, 1; 22, 2). Elle a donné outre *drogha* et *adrogha*, le mot *druhvan* « trompeur », et a formé sans suffixe un mot *druh* que nous trouverons employé au vers VII, 104, 17 avec la signification évidente de « tromperie, ruse », mais qui se prend aussi au sens concret pour désigner une sorte de démon femelle qualifié au vers IV, 23, 7 de *dhvaras* « trompeuse ». Le même mot *druh* avec le préfixe *abhi* paraît désigner l'assaillant perfide, et avec la particule privative *a* « celui qui ne trompe pas ». Il se retrouve encore dans les composés *akshnayâ-druh* et *antaka-druh*.

L'idée d'hostilité exprimée par la racine *dabh* paraît pouvoir être également précisée dans le sens d'une attaque perfide, d'un dommage causé par ruse. C'est ce qu'on peut conclure d'une foule d'arguments. D'abord le simple *dabh* et le désidératif *dips* ont souvent pour sujet un nom comme *rip* « tromperie » ou « trompeur » II, 32, 2; VII, 32, 12, *ripu* « trompeur » I, 147, 3; 148, 5; IV, 4, 13; VII, 104, 10, *taskara, stena*, « voleur », II, 28, 10; VI, 28, 3; VII, 104, 10. Le datif *dabhâya* du nom d'action *dabha*, se joint avec la négation *na*, à la façon d'un infinitif, à des mots signifiant gardien, bon gardien, *gopâ, sugopâ*, pour former une locution dont le sens est évidemment « gardien qui n'est pas à tromper, qu'on ne peut tromper » VII, 91, 2; IX, 73, 8. Au vers V, 44, 2, la même idée est ensuite répétée sous une autre forme : « Ton essence est au-dessus des ruses. » C'est ainsi encore que les mots *adabdha* « non trompé », *adâbhya* « qui ne peut être trompé », s'ajoutent très-souvent à des mots signifiant « gardien », *pâyu* I, 89, 5; 95, 9; 143, 8; IV, 4, 3; VI, 71, 3; VIII, 18, 2, *gopâ* I, 22, 18; II, 9, 6; VI, 7, 7; 8, 7; X, 128, 6 (cf. *partri* VI, 48, 10, *padavî*, VII, 36, 2), « gardien des lois » *vratapâ* I, 31, 10, « conducteur », *puraetri* I, 76, 2; III, 11, 5, *netri* IX, 103, 4 (cf. le composé *adabdha-nîti* « dont la direction est infaillible »), « espion » *spaç* VI, 67, 5, ou bien encore sont rapprochés de verbes signifiant « garder », *raksh* III, 54, 16; IV, 53, 4, *pâ* IV, 55, 3; Vâl. 11, 3, ou d'un substantif signifiant « protection », *chardis* VIII, 5, 12; 74, 5. Nous verrons plus loin que les mêmes épithètes sont appliquées à l'œil de Mitra et Varu*n*a (le soleil) VI, 51, 1, et aux Adityas dans l'exercice de leurs fonctions de surveillants II, 27, 3; VIII, 90, 6. Mais nous avons des indications plus sûres encore

de la vraie signification de la racine *dabh*. Le verbe est employé dans plusieurs passages où il ne peut avoir que le sens de « tromper ». Je citerai d'abord le vers I, 84, 20 adressé à Indra « Que tes dons, que tes faveurs ne nous trompent » c'est-à-dire « ne nous manquent jamais », puis toute une série d'exemples où le poëte exprime la pensée que les invocations de ses rivaux ne trompent pas les dieux à son détriment, I, 55, 7 ; 148, 2 ; VI, 44, 12 ; X, 89, 5. Il paraît signifier aussi « voler » VII, 56, 15, « surprendre » X, 165, 3, « échapper à » III, 16, 2. Ces différents sens se déduisent facilement de celui de « tromper ».

Enfin la vérité et le mensonge sont encore désignés par les termes opposés *sat* « étant, ce qui est » et *asat* « n'étant pas, ce qui n'est pas ». Le mot *sat*, qui n'est autre que le participe présent de la racine *as* « être », a lui-même dans le *R*ig-Veda deux dérivés, dont l'un, *satina*, n'est employé qu'en composition, tandis que l'autre, *satya*, auquel s'oppose le terme *asatya* qui en est formé avec l'*a* privatif, est très-usité et susceptible de divers emplois assez exactement énumérés dans le *Wœrterbuch* de M. Grassmann, quoique la répartition des passages entre ces différents sens y semble plus d'une fois arbitraire ou même décidément erronée[1]. Les ac-

1. On ne voit pas pourquoi notre mot aurait deux sens différents aux vers X, 15, 9 et 10 ; qu'on lui donne le sens de « réel » en le faisant porter sur le mot suivant, ou celui de « loyal » en le construisant d'une manière indépendante, il semble naturel d'adopter la même solution pour chacun des deux vers. Au vers X, 67, 7 où M. Gr. se décide pour le premier de ces sens, la comparaison du vers 8 où le mot *satya* ne peut avoir que le second, est tout en faveur de celui-ci. Si j'admets avec M. Gr. que *satya* signifie « loyal » au vers I, 87, 4, c'est à cause du rapprochement de *rinayâvan* « poursuivant les dettes » qui implique l'idée de justice, mais pour la même raison j'étends cette interprétation au vers II, 23, 11, où notre mot est rapproché de *rinayâ* (même sens), et aux vers I, 145, 5 ; V, 67, 4 ; VI, 50, 2, où il l'est de divers composés de *rita*, pouvant également, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, suggérer une idée morale ; M. Gr. manque de conséquence en choisissant pour ces derniers le sens de « réel » (cf. encore VII, 56, 12 où *satyam* est adverbe). En revanche on ne voit pas bien pourquoi il adopte le sens de « loyal » plutôt que celui de « réel » au vers VIII, 46, 2 où notre mot peut très-bien porter sur *dâtâram ishâm*, et au vers VIII, 79, 4 où le rapprochement du vers 2 nous engage à le construire avec *anânatah*, comme il l'est dans cet autre vers, selon M. Gr. lui-même, avec *içânakrit*. Les passages IV, 40, 2 et IX, 92, 6 (cf. X, 29, 4) peuvent donner lieu à une observation analogue. On comprendrait moins encore que le composé *satya-satvan* signifiât « vraiment fort », et que la locution *satyah satvâ* VI, 22, 1 ; VIII, 16, 8 ; 40, 11, n'eût pas le même sens. La signification d'« accompli » ou « s'accomplissant », que M. Gr. a très-bien reconnue dans un bon nombre de passages, a été méconnue par lui dans d'autres où elle n'est guère moins évi-

ceptions qui nous intéressent ici sont celles de « véridi ou « loyal » pour l'adjectif, et de « vérité » pour le mot pris substantivement.

Après ces préliminaires indispensables sur la valeur exacte des mots auxquels sont attachées dans le *R*ig-Veda les idées opposées de vérité et de mensonge, de sincérité et de perfidie, nous allons constater par de nombreuses citations la place considérable qu'occupent ces idées dans les conceptions religieuses des *r*ishis. Avant cela pourtant, une dernière observation est nécessaire. Les trompeurs haïs des dieux, dont il va être question, peuvent être des démons aussi bien que des hommes, et il est souvent impossible de décider si le poëte a particulièrement en vue ceux-ci ou ceux-là. Les uns et les autres peuvent d'ailleurs se confondre dans sa pensée comme dans son langage en vertu du principe général de l'assimilation des choses célestes aux choses terrestres, dont l'assimilation des démons aux ennemis humains n'est qu'une application particulière. Les démons trompeurs eux-mêmes peuvent à un certain point de vue ne pas différer des démons voleurs (cf. le rapprochement des mots « voleur » et « trompeur » V, 79, 9 et *passim*), voleurs de la lumière et des eaux. Le mot *druh* paraît désigner au vers VII, 75, 1 les démons des ténèbres chassés par l'aurore, aux vers X, 48, 10 et X, 73, 2, la

dente, par exemple au vers X, 55, 6, aux vers I, 67, 5 et I, 152, 2 où il n'aurait eu qu'à appliquer sa propre interprétation du composé *satya-mantra* à la locution formée de ces deux mots séparés. Inversement celle qu'il applique à la combinaison de l'attribut *satya* avec le sujet *manyu* II, 24, 14 ; IV, 17, 10, aurait dû être étendue au composé *satina-manyu*. Il n'y a non plus aucune raison d'interpréter autrement les composés *satya-manman* et *satya-sava* : dans ce dernier, le mot *sava* correspond exactement, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, au second terme de *satya-dharman*. M. Gr., dans ces divers cas, a préféré, à tort selon moi, au sens d' « accompli » celui d' « exact, vrai ». Dans d'autres passages pour lesquels j'adopterai encore la même interprétation, il a proposé celui de « conforme, bon, salutaire » : ce sont les vers IV, 17, 20 ; X, 56, 3 (cf. *satya-dharman*), X, 63, 11, auxquels il faut ajouter les emplois des composés *satya-karman* et *satya-rddhas*. Remarquons à ce propos que ce sens un peu vague de « conforme, salutaire » ne paraît pas plus nécessaire pour l'explication des vers II, 15, 1 ; IV, 1, 7 ; 31, 2 ; IX, 7, 3 ; 70, 1 ; X, 104, 5, où *satya* peut signifier « réel », ni pour celle du vers I, 159, 3 où *satyam* paraît être un adverbe signifiant « vraiment ». Quant aux vers IX, 94, 4 et X, 111, 1, ils sont susceptibles de plusieurs interprétations. Le sens de « qui s'accomplit » paraît convenir au vers I, 129, 7 où M. Gr. préfère celui de « réel ». J'ajoute seulement encore que *satya* paraît signifier « vérité » au vers VII, 35, 2 comme au vers 12 du même hymne, et dans le composé *satya-yoni* « fils de la vérité », cf. VIII, 58, 4, et j'omets à dessein ici quelques autres composés d'une interprétation plus difficile.

perfidie des puissances qui retiennent Soma, ou la vache céleste, enchaînés. Mais par le fait même de l'assimilation des « trompeurs » du ciel et de ceux de la terre, le mal fait par les premiers a pu être envisagé sous le même jour que le mal fait par les seconds, et l'ordre particulier de sentiments moraux qu'inspiraient ceux-ci a pu être reporté sur ceux-là. La haine de la divinité pour les démons trompeurs en général pourrait donc passer pour un des attributs qui nous révèlent en elle le sens du bien et du mal moral.

Il faut remarquer toutefois qu'à l'exception d'Agni et de Soma, les principaux dieux que nous ayons vus jusqu'à présent occupés à poursuivre le châtiment des pécheurs, c'est-à-dire les Adityas, n'ont pas, dans l'ordre naturaliste, de puissances ennemies à combattre. Les démons combattus par Agni et Soma eux-mêmes, dans les formules où ces dieux ne figurent pas comme alliés d'Indra, sont principalement des Rakshas ou des Yâtus ou Yâtudhânas. Or, ceux-ci n'ont guère de rôle dans les mythes proprement naturalistes. Ce sont eux qui paraissent le plus directement assimilés aux trompeurs terrestres, désignés, comme nous le verrons, par les mêmes noms dans certaines formules. A ces noms semble se rattacher étroitement l'idée d'incantations, de pratiques de sorcellerie, réprouvées par la religion officielle, si je puis ainsi parler, des *r*ishis, et on peut se demander s'ils n'ont pas en effet désigné les hommes adonnés à ces pratiques, avant d'être appliqués à des êtres surnaturels, conçus comme exerçant une action malfaisante et perfide du même genre. Quoi qu'il en soit, c'est aux Rakshas et aux Yâtudhânas, dans le monde invisible, et aux enchanteurs qui portent quelquefois le même nom, dans le monde visible, que font sans doute allusion, au moins pour la plupart, les nombreux passages des hymnes relatifs aux ennemis « trompeurs ». La perfidie condamnée et punie par les dieux paraît être avant tout, dans notre recueil exclusivement composé de morceaux liturgiques, la perfidie dans les pratiques du culte. L'opposition de ces pratiques perfides et des pratiques loyales du culte régulier n'en garde pas moins son intérêt pour le sujet qui nous occupe. La religion des *r*ishis, en dépit de l'action, en quelque sorte magique, qu'à un autre point de vue ils attribuent à leurs cérémonies, soit sur les phénomènes célestes eux-mêmes, soit sur le dieu qui combat leurs ennemis célestes ou terrestres, est distinguée par eux

de la magie malfaisante de ces ennemis, et elle en est distinguée comme la vérité peut l'être du mensonge, comme la loyauté peut l'être de la perfidie. Nous n'avons pas à rechercher ici dans quelle mesure cette distinction était réellement justifiée. Il suffit pour nous qu'elle soit faite par les hommes dont nous cherchons à analyser les idées morales, et que ces mêmes hommes y intéressent leurs dieux.

Dans les passages précédemment cités, nous avons trouvé déjà plus d'un témoignage de l'horreur des dieux, de Gandharva IX, 83, 4, de Mitra et Varu*n*a VII, 65, 3, des *A*dityas II, 27, 16, de Soma IX, 97, 43, pour le trompeur. Aux vers VII, 86, 5; 89, 5, les termes désignant les offenses dont le suppliant s'accuse lui-même impliquent pareillement, d'après ce qui a été dit du sens de la racine *druh*, l'idée de tromperie. La même observation s'applique au vers I, 23, 22 (*id.* X, 9, 9), où il désigne en outre sa faute par le mot *anrita* qui sera étudié au chapitre suivant. Dans le même vers nous l'avons vu s'accuser encore d'avoir prononcé des malédictions. Cette allusion aux pratiques condamnables de la sorcellerie se rencontrait aussi au vers X, 97, 16 dans l'expression « chaîne de la malédiction », c'est-à-dire « chaîne qui retient celui qui est coupable du péché de malédiction », et au vers 8 de l'hymne I, 41 aux *A*dityas : « Je ne veux pas vous recommander celui qui tue, ni celui qui maudit ; c'est l'homme pieux que je vous recommande ; c'est seulement par des pensées bienveillantes que je cherche à vous gagner. » Les incantations perfides paraissent également désignées au vers suivant par le terme *durukta* « mauvaises paroles », et c'est probablement dans le même sens qu'il faut entendre le terme *dushtuti* qui désignait au vers II, 33, 4 une cause d'irritation pour Rudra[1]. La malédiction paraît encore désignée par le terme *abhiças* au vers X, 164, 3 qui a été également cité plus haut. Enfin nous avons déjà eu deux fois l'occasion de citer les passages qui nous représentent le soleil distinguant chez les mortels ce qui est droit et ce qui est tortueux IV, 1, 17 ; VI, 51, 2 ; VII, 60, 2, Soma dénouant, c'est-à-dire distinguant la voie droite et la voie tortueuse IX, 97, 18, les *A*dityas, distinguant à l'intérieur du cœur ce qui est tortueux et ce qui est bon II, 27, 3. La conception morale qui fait du mensonge,

1. Il désigne en outre au vers VII, 32, 21 ce qui est un mauvais moyen d'acquérir la richesse, cf. encore I, 53, 1.

de la perfidie, la faute la plus grave aux yeux des Aryas védiques et des dieux qu'ils honorent, va maintenant être confirmée par une longue série de citations nouvelles.

L'identification, consacrée dans l'esprit des *ri*shis, du vrai et du bien, ressort avec évidence de certains emplois du mot *satya*, dont le sens propre est « vrai » ou « vérité », par exemple de cette formule appliquée aux *R*ibhus « Ils ont dit la vérité et ils ont agi de même » IV, 33, 6, et surtout du vers X, 109, 6, d'après lequel les rois qui ont rendu sa femme au brâhmane ont fait le *satya*, c'est-à-dire littéralement « le vrai, la vérité ».

La distinction du bon et du méchant par les qualités de loyauté et de perfidie, n'est nulle part plus clairement indiquée qu'au vers VIII, 18, 15, qui de plus y intéresse expressément les Adityas : « Vous êtes simples, ô dieux, et vous connaissez le mortel dans son cœur ; vous distinguez, ô Vasus, celui qui est double et celui qui n'est pas double. »

Les faveurs des Adityas II, 27, 9, particulièrement d'Aryaman I, 136, 5, ainsi que celles de Savit*ri* X, 100, 3, sont réservées au mortel droit, au sacrifiant qui suit la droite voie. C'est le véridique (ou plus généralement le bon ? *sat*) que Soma inspire IX, 21, 7, cf. X, 53, 10. Une formule (*çamsa, carmen*) droite, loyale, triomphe seule des ennemis, II, 26, 1. Les Maruts écoutent celui qui est véridique ou loyal (*satyaçrut*, V, 57, 8 ; VI, 49, 6). Aussi les chantres ont-ils soin de donner l'épithète *adruh* « non trompeur » aux mères qui lèchent Soma en mugissant, c'est-à-dire à leurs propres prières, IX, 100, 1, cf. 7, et celle de *satya* « véridique » aux hymnes qu'ils adressent à Mitra et Varu*n*a VI, 67, 10.

L'auteur du vers X, 37, 2 demande aux dieux que la déclaration de la vérité soit pour lui une protection. Selon l'expression pittoresque du vers IX, 73, 1, les navires de la vérité font passer heureusement l'homme pieux. Les anciens sacrificateurs reçoivent au vers III, 54, 4, l'épithète *satyavâc* « qui dit la vérité », et celle de *satya* « véridique » ou « loyal » est appliquée également aux prêtres mythiques dont on fait les compagnons de B*ri*haspati X, 67, 7, cf. 8, et aux ancêtres défunts X, 15, 9 et 10. Des *R*ibhus I, 20, 4, et des A*n*giras X, 67, 2, il est dit pareillement qu'ils ont suivi la droite voie, qu'ils ont pensé d'une manière droite. Le sacrificateur qui, au vers VII, 56, 18, invoque les Maruts, est appelé « non double ». Peut-être n'est-il autre qu'Agni, qui reçoit en effet

cette épithète au vers III, 29, 5, et au vers III, 2, 15 où elle est également rapprochée du titre de sacrificateur. On lui applique aussi celle de *satya-yaj*, qui, jointe au même titre IV, 3, 1; VI, 16, 46, paraît bien signifier « qui sacrifie loyalement ». C'est peut-être une raison suffisante pour interpréter avec M. Grassmann l'épithète *satya*, dans le sens de « loyal », là où elle est appliquée à Agni et rapprochée également de mots signifiant « sacrificateur », soit au positif I, 1, 5; III, 14, 1; V, 25, 2, cf. I, 73, 2; VI, 67, 8, soit au comparatif I, 76, 5; III, 4, 10 [1]. Quoi qu'il en soit, Agni est encore appelé *satya-vâc* « qui dit la vérité » III, 26, 9; VII, 2, 3, *satyatâti* « véridique » (proprement « vérité ») IV, 4, 14. Il reçoit dans un même vers, VI, 5, 1, l'épithète *adroghavâc* « qui ne dit pas de mensonges », et celle de *adruh* « non trompeur ». Cette dernière lui est encore donnée, en même temps que le titre de sacrificateur, aux vers VI, 15, 7; 62, 4; VIII, 44, 10. Elle l'est aussi aux feux (au pluriel) III, 22, 4. L'épithète équivalente *adrogha* figure au vers VI, 12, 3, dans une comparaison appliquée à Agni, qui est ailleurs prié d'amener les dieux sans tromperie, *adrogham*, VIII, 49, 4, et de donner la richesse loyalement, *satyam*, et par une parole non trompeuse *adroghena vacasâ* III, 14, 6. Nous verrons plus loin que la sincérité est une qualité des dieux en général. Mais en tant qu'attribuée à Agni, le modèle des sacrificateurs, elle nous apparaît surtout comme un exemple proposé à l'imitation de ceux-ci. Remarquons encore à ce propos que l'autre prototype du prêtre, je veux dire Soma, reçoit pareillement l'épithète « non double » I, 187, 3, appliquée encore I, 159, 3, ainsi que celle de *rijugâtha* « dont le chant est droit » V, 44, 5, à un personnage qui peut représenter, soit Soma, soit Agni. Brahma*n*aspati est véridique ou loyal, *satya*, II, 23, 11. Enfin il est dit des deux sacrificateurs divins qu'ils sacrifient d'une manière droite, II, 3, 7. Comme un nouveau témoignage du mérite attaché à la sincérité chez celui qui offre le sacrifice, on peut citer le nom propre *pâkasthâman*, dont la première partie signifie « simple », VIII, 3, 22-24.

1. On peut cependant préférer, surtout en raison de ces passages où le mot *satya* est au comparatif, le sens de « vrai sacrificateur, sacrificateur dans toute la force du terme ». Cette interprétation conviendrait aussi tout particulièrement au vers V, 25, 2. Cf. encore l'épithète *sat* (véridique ou bon?) appliquée à Agni VIII, 43, 14.

L'idée que les dieux ont horreur de la perfidie paraît encore impliquée par les formules où le suppliant qualifie de trompeur l'ennemi contre lequel il invoque leur protection. Au vers 9 de l'hymne VII, 60[1] aux Âdityas, un personnage qui paraît être Aryaman, est prié d'écarter les tromperies qui enlacent, ou plutôt qui cherchent à enlacer Varuna lui-même *ripah... varunadhrutah*. Dans un autre hymne aux Âdityas, VIII, 56[2], se rencontre au vers 9 une formule où ces dieux sont priés d'écarter le dommage que peuvent causer les trompeurs, les « tortueux », tandis que le vers 7 promet la délivrance et des trésors à celui qui est sans péché. Les citations déjà tirées à deux reprises de l'hymne II, 28 à Varuna doivent être complétées par celle du vers 10 : « Si un compagnon, ô roi, ou un ami, m'a fait trembler dans mon sommeil en m'annonçant un danger ; si un voleur ou un loup cherche à nous tromper, protége-nous contre lui, ô Varuna. » De la croyance, d'ailleurs si naturelle, à la véracité des songes, que nous trouvons implicitement professée dans ce vers (cf. X, 162, 6), on peut rapprocher les indications qui nous ont été fournies par un autre passage sur des fautes commises pendant le sommeil. L'une et l'autre idée supposent une véritable confusion des visions du rêve avec la réalité. Citons encore le vers VI, 67, 4, d'après lequel Mitra et Varuna ont été enfantés par Aditi, terribles dès leur naissance pour le mortel trompeur, et les vers I, 41, 1 ; VIII, 27, 15 ; 47, 1, d'après lesquels celui que protégent les Âdityas n'a rien à craindre des tromperies, cf. VIII, 47, 6. Les Maruts sont également invoqués contre le trompeur II, 34, 9, cf. VII, 56, 15. Agni est prié d'écarter le « tortueux », le trompeur, le voleur VI, 51, 13, de ne pas livrer ses suppliants au trompeur, I, 189, 5, cf. 6, de les préserver de la *druh*, c'est-à-dire de la tromperie, VII, 16, 8 ; cf. III, 18, 1, qu'il fend comme une hache I, 127, 3. Le mortel

1. Les trois premiers vers de cet hymne, relatifs à la surveillance que le soleil exerce sur les hommes, ont déjà été cités. Nous en retrouverons plus loin le vers 5, et nous aurions pu y relever encore au vers 8 le souhait de ne point irriter les dieux, et au vers 10, l'expression de la crainte inspirée par les Âdityas dont l'attaque est mystérieuse comme leur puissance, ainsi qu'un appel à leur miséricorde.

2. Nous lui avons emprunté plus haut un vers (17) portant que ces dieux font vivre même celui qui revient du péché. Il renferme encore, outre plusieurs appels à leur miséricorde (I, 10, 19), des allusions au pouvoir qu'ils ont de détacher les liens (14, 18 — sur le vers 8 où figure Indra, voir plus bas, section IX), soit qu'il s'agisse là des liens du péché ou des piéges tendus par l'ennemi.

trompeur ne peut rien contre celui qui l'honore VIII, 23, 15, cf. IV, 4, 13 (*id.* I, 147, 3, voir plus loin). Le vers V, 20, 2, malgré les difficultés de construction que présente le premier hémistiche, paraît signifier aussi que les serviteurs d'Agni échappent à la perfidie de ceux qui suivent d'autres lois. Il faut encore relever dans l'hymne V, 3 à Agni, outre le vers 11 où il est parlé « des voleurs, des trompeurs tortueux aux pensées inconnues », le vers 7 (cf. 12) où celui dont Agni doit punir la duplicité paraît accusé de calomnie en ces termes : « Celui qui nous charge d'un péché, d'une faute. » Soma est aussi invoqué contre la *druh* X, 25, 8, contre l' « enlacement » d'un mortel quelconque IX, 79, 2, cf. I, 43, 8, contre ceux qui dressent des embûches, *huraçcit*, IX, 98, 11, contre celui qui est double IX, 105, 6. Ceux qui sont doubles ne doivent pas goûter de son suc IX, 85, 1, et celui qui l'a bu n'a plus à redouter la perfidie des mortels VIII, 48, 3. On invoque contre la *druh* Apâm napât II, 35, 6. Pûshan est également prié d'écarter celui qui dresse des embûches I, 42, 31, et de broyer du pied l'arme brûlante de celui qui est double *ibid.*, 4. Enfin Brahmanaspati est invoqué contre l' « enlacement » du mortel I, 18, 3.

Dans les formules du genre de celles qui viennent d'être citées, les noms propres des Rakshas, des Yâtus, et leurs dérivés se rencontrent assez souvent à côté des mots signifiant « trompeur » ou « tromperie ». Au vers VI, 62, 9, un personnage qui paraît assimilé à la fois à Mitra et à Varuna est prié de lancer un trait contre le Rakshas et contre la parole trompeuse. J'ai cru pouvoir plus haut l'identifier à Agni (p. 121). En tout cas, Agni est, sous son propre nom, invoqué contre le Rakshas et la *druh*, IV, 4, 15, contre le Rakshas et la perfidie, *dhûrti* VII, 1, 13. Cette dernière formule est répétée presque dans les mêmes termes au vers 15 de l'hymne I, 36 à Agni qui y est invoqué encore, au vers 16 contre le mortel trompeur, au vers 20 contre les sectateurs des Rakshas et des Yâtus. De même, dans l'hymne VIII, 49, invocation d'Agni contre le trompeur au vers 7, contre le Rakshas au vers 10, contre le mortel trompeur et sectateur des Rakshas au vers 8. Il faudrait traduire en entier l'hymne X, 87 à Agni, tueur de Rakshas. Contentons-nous d'en citer, en attendant quelques autres passages que nous retrouverons plus loin, le vers 12 où Agni est prié de brûler le Yâtudhâna qui courbe, qui fausse, la vérité. Ajoutons

que Soma est aussi invoqué à la fois contre la *druh* et le Rakshas IX, 71, 1, contre celui qui est double et contre le Rakshas IX, 104, 6.

Les citations qui précèdent confirment ce que nous avions annoncé, à savoir que les Rakshas et les Yâtus sont par excellence les démons trompeurs. On pourrait donc signaler encore, comme autant de témoignages de l'horreur d'Agni et de Soma pour la tromperie, les nombreux passages où ils sont invoqués contre ces démons, même sans allusion particulière à leurs ruses perfides, par exemple le vers VI, 16, 29, les vers I, 79, 6 et 12, où Agni est prié de frapper, de brûler, de vaincre les Rakshas, etc.

C'est enfin ici le lieu de compléter ce qui a été dit plus haut de cette sorte de vertu propre attribuée au péché pour le châtiment du pécheur. De même que nous avons vu la faute en général considérée comme un lacet qui retient celui qui l'a commise, nous allons voir en particulier la perfidie prise à son propre piége. Dans l'hymme VIII, 18 aux *A*dityas, entre deux vers déjà cités dont l'un (12) porte que ces dieux délivront le pécheur lui-même de son péché, tandis que l'autre (15) leur attribue la connaissance des cœurs et le discernement de celui qui est double et de celui qui n'est pas double, on lit : « 13. Quel que soit le mortel qui cherche à nous perdre à la façon d'un Rakshas, *que cet homme se perde lui-même par ses propres actes!* — 14. Que le mal atteigne l'enchanteur, le mortel trompeur, le cœur double qui nous veut du mal! » Dans l'hymme VI, 51 [1], après un appel à la miséricorde des *A*dityas (5), nous trouvons ce vers (7) dont la première moitié a été déjà citée : « Ne nous faites pas expier la faute commise par un autre ; ne nous faites pas expier l'acte que vous punissez, ô Vasus. Car vous commandez à tout, ô vous qui êtes tous les dieux : *que le trompeur se perde lui-même!* » On peut chercher la même idée, quoiqu'un peu moins nettement exprimée, dans le vers I, 122, 9 : L'ennemi trompeur, ô Mitra et Varu*n*a, le trompeur oblique qui pressure en quelque sorte de l'eau (qui agit en vain) devant vous, qu'il reçoive lui-même la fièvre dans son sein!... » Elle l'est au contraire avec autant de clarté que d'énergie dans ce vers aux Maruts,

1. J'en ai cité tout à l'heure le vers 13 où Agni est prié d'écarter le trompeur, et précédemment les vers 1 et 2 où le soleil est appelé l'œil de Mitra et Varu*n*a, qui voit chez les mortels ce qui est droit et ce qui est tortueux.

VI, 52, 2 : « Celui qui nous méprise, ô Maruts, ou qui tourne en ridicule la prière que nous faisons, *que ses tortuosités soient pour lui des flammes !* Que le ciel brûle celui qui hait la prière ! »

Des formules analogues se rencontrent dans les hymnes à Agni, par exemple au vers 4 de l'hymne I, 147, dont je citerai en même temps les vers 3 et 5 : « 3. Avec tes gardiens, ô Agni, qui ont, eux qui voient, sauvé du danger le fils de Mamatâ aveugle, celui qui sait tout (Agni lui-même) a sauvé les hommes pieux ; les trompeurs qui cherchaient à tromper n'ont pas pu tromper. — 4. L'avare, ô Agni, le malfaisant, le méchant qui nous attaque avec duplicité, *que son incantation retombe pesamment sur lui-même ! Qu'il se perde lui-même par ses paroles mauvaises !* — 5. Le mortel habile, ô dieu fort, qui attaque avec duplicité un autre mortel, protége contre lui celui qui te loue, ô Agni, ne nous livre pas au danger. » Je crois devoir traduire ici en entier l'hymne V, 12, sauf à en rappeler certains traits au chapitre suivant. Les pratiques de sorcellerie y sont clairement opposées au culte régulier d'Agni :

1. Au sublime Agni, au saint, au mâle de la loi, à l'Asura, cette prière ! Comme le beurre bien clarifié placé dans sa bouche au moment du sacrifice, j'offre au taureau ce chant qui s'élève vers lui.

2. Toi dont les pensées sont conformes à la loi, n'aie que des pensées conformes à la loi ; fais couler les flots abondants de la loi. Je n'honore pas le Yâtu, soit violemment, soit avec duplicité ; je suis la loi du mâle brillant.

3. Comment, ô Agni, fidèle à la loi selon la loi, te rendrons-nous attentif à notre nouvel hymne ? C'est le dieu qui connaît les temps pour moi, lui qui observe les temps. Mais je ne connais pas, moi, le maître de celui qui donne cette richesse (?).

4. Quels sont, ô Agni, tes gardiens qui ont des chaînes pour le trompeur ? Quels sont tes gardiens brillants et vainqueurs ? Quels sont ceux, ô Agni, qui gardent le séjour du mensonge ? Quels sont les surveillants de la parole fausse ?

5. Ces êtres qui étaient tes amis, ô Agni, se sont détournés de toi. Eux qui avaient des sentiments bienveillants, ils en ont conçu de malveillants. *Ils se sont eux-mêmes pris au piége* (littéralement *enlacés*) *par leurs propres paroles*, en disant des mensonges (*littéralement* des tortuosités) à celui qui suit la droite voie.

6. Celui, ô Agni, qui honore ton sacrifice en te rendant hommage, celui-là suit la loi du mâle brillant. Que son domaine soit grand et prospère, ainsi que la postérité de Nahusha qui se multiplie (sa postérité, qui est en même temps celle de l'ancêtre Nahusha) !

Peut-être faut-il interpréter encore dans l'ordre d'idées qui nous occupe actuellement le vers 15 de l'hymne X, 87 à Agni, tueur de Rakshas, rapproché du vers 13 du même hymne. Dans celui-ci, le couple qui prononce une malédiction est sans doute le couple de Yâtudhânas mentionné plus loin au vers 24, cf. VII, 104, 23 et 24, et les chantres qui ont prononcé une parole « rude » peuvent être les sectateurs de ces démons. Lors donc que nous lisons au vers 15 : « Que les dieux brisent le tortueux, que les malédictions rudes se tournent contre lui ! » nous avons le droit de croire qu'il s'agit là des propres malédictions du sorcier, appelé encore « celui qui vole par la parole ». Par suite aussi la flèche « née de la pensée » avec laquelle Agni est prié de frapper au cœur les Yâtudhânas (13), pourrait être, non la prière du suppliant, mais la formule même de l'enchanteur. Nous trouverons plus loin, au vers 8 de l'hymne VII, 104, une formule qui paraît renfermer également une allusion à l'idée que le trompeur est puni par une sorte d'action directe de sa tromperie même : « Qu'il soit n'étant pas, celui qui dit ce qui n'est pas ! » Il faut probablement interpréter de même le vers 14 de l'hymne IV, 5 à Agni, où il est dit des trompeurs déjà désignés au vers 5 par la qualification de *asatya* « non véridiques » (et de *anrita*, voir ch. III), et comparés dans le même vers à des femmes qui trompent leurs maris : « Puissent-ils, étant désarmés, avoir en partage le non-être ! » La conséquence du mensonge, qui est un néant, doit être l'anéantissement du menteur.

Brihaspati est aussi prié de faire retomber sur le méchant son incantation X, 182, 1. Une idée analogue est exprimée dans l'hymne II, 23 qui renferme en outre plusieurs autres traits rentrant dans le sujet de ce chapitre. Brihaspati y est appelé celui qui poursuit (11) et qui fait payer les dettes (17), celui qui frappe la *druh* (*ibid.*) ; il y est invoqué contre ceux qui sont doubles et trompeurs (*dhvaras*, 5), contre l'assaillant perfide (10), contre les voleurs, les trompeurs qui demeurent dans le séjour de la *druh* (16), contre le mortel qui tourmente ceux qui sont sans péché (7). Mais la formule qui nous

intéresse surtout ici est celle du vers 6 : « O Agni, celui qui nous tend un piége, que son propre méfait irrité le fasse mourir! »

On lit encore au vers 9 de l'hymne II, 30 à Brihaspati : « Livre, ô roi, le méchant à la *druh* », et au vers 8 de l'hymne VII, 59 aux Maruts : « Le méchant, ô Maruts, ô Vasus, qui veut nous frapper par surprise, qu'il soit pris dans les lacets de la *druh!* Frappez-le de votre marteau brûlant. » Ces passages, dont il faudrait peut-être rapprocher encore l'emploi du mot *antakadruh* « tromperie qui donne la mort » dans le vers, d'ailleurs obscur, X, 132, 4. forment une transition naturelle entre ceux, précédemment cités, où le châtiment du perfide est expressément présenté comme l'effet de sa perfidie même, et celui, non moins curieux, où ses ruses, en tant qu'elles se retournent contre lui, sont définitivement personnifiées sous la forme de démons obéissant aux ordres des dieux. Telle paraît être, en effet, l'origine de la conception formulée dans le vers 5 de l'hymne VII, 61 à Mitra et Varuna, auquel nous avons emprunté déjà une citation relative au soleil, œil de ces divinités (1), et une autre concernant les espions qu'elles emploient (3) : « Toutes vos Druhs infaillibles, ô mâles, qu'on n'aperçoit, ni sous une forme brillante, ni sous une forme surnaturelle (? *yaksha*), poursuivent les œuvres des hommes qui sont contraires à la loi; nul secret ne vous est inconnu. » Il est cependant probable que la conception, exclusivement morale, du péché personnifié, s'est ici confondue avec celle de la malveillance et des ruses qui, dans l'ordre purement naturaliste, assimile dans une certaine mesure à des démons les divinités dont nous avons opposé le caractère à celui d'Indra, et particulièrement les Adityas. Nous avons constaté déjà une confusion du même genre entre les lacets du péché et les lacets dans lesquels Varuna, pareil en cela à Vritra « l'enveloppeur », semble retenir parfois les dons du ciel. En fait, le séjour de la *druh* où nous avons vu tout à l'heure que le vers II, 23, 16 place les trompeurs, paraît être ailleurs la prison qui retient Soma X, 48, 10, ou un personnage qu'on peut identifier avec lui V, 74, 4.

Le mot *yaksha*, que nous venons de rencontrer dans le vers VII, 61, 5, et qui paraît y avoir le sens d'apparition surnaturelle, est devenu dans la sanskrit classique le nom d'une classe particulière de génies. Il semble désigner quel-

quefois dans le *R*ig-Veda des démons analogues aux Druhs de ce même passage, c'est-à-dire des personnifications de la perfidie humaine. Ainsi s'expliquent les vers suivants, où nous retrouvons d'ailleurs, sous une forme qui a déjà été signalée plus haut, l'appel à la justice divine : V, 70, 4, « Ne permettez pas, ô vous dont la puissance est merveilleuse, (Mitra et Varu*n*a), que nous expiions le *yaksha* d'un autre, soit nous-mêmes, soit dans notre postérité, dans notre descendance » ; — IV, 3, 13, « Ne poursuis pas tout à coup (en nous) le *yaksha*, la perfidie (*hvras*) d'un autre, d'un membre de notre tribu, d'un allié qui viole la loi. Ne me fais pas payer, ô Agni, la dette d'un frère qui n'est pas droit. Que nous n'ayons pas à expier l'intention d'un ami trompeur ! » Ces Yakshas, dont le surveillant est, d'après le vers X, 88, 13, Agni Vaiçvânara, paraissent mis aussi, comme les Druhs, sous les ordres de Varu*n*a. C'est ainsi du moins que je crois devoir interpréter l'épithète *yakshin*, appliquée à ce dernier dans un vers qui offre d'ailleurs un intérêt particulier à cause de l'expression touchante que le pécheur y donne à son repentir : VII, 88, 6. « Puisse celui qui, étant ton allié, ô Varu*n*a, t'étant cher, a commis des fautes envers toi, lui ton ami, puissions-nous tous, ô maître des Yakshas, n'être pas punis par toi de nos fautes ! Accorde, ô sage, ta protection à celui qui te loue. » Au vers suivant, nous trouvons une nouvelle mention des lacets de Varu*n*a : « Que Varu*n*a détache de nous ses lacets ! »

J'ai réservé certains passages d'après lesquels le trompeur et le méchant devraient, non plus seulement être pris à leur propre piége, mais porter encore le poids des fautes commises par le serviteur des dieux. Au vers VI, 62, 8, le poëte demande seulement aux Adityas que la colère des dieux et des mortels, dont il ne précise pas la cause, retombe sur celui qui « attelle », c'est-à-dire qui prend pour auxiliaires de ses incantations, les Rakshas. Mais dans le vers X, 164, 5, conclusion d'un hymne qui n'est dans son ensemble qu'une confession des fautes commises par les suppliants, c'est bien vraisemblablement des mêmes fautes qu'il est question : «... Nous sommes devenus innocents. Que la pensée mauvaise de la veille ou du rêve atteigne (retombe sur) celui que nous haïssons, sur celui qui nous hait ! » Aucun doute n'est plus possible sur le vers 12 et dernier de l'hymne X, 37 auquel nous avons emprunté déjà plusieurs citations : « Si j'ai

commis, ô dieux, une grave offense envers vous, par la langue, ou par négligence d'esprit, faites retomber cette faute, ô Vasus, sur le méchant qui nous dresse des embûches! » Il est possible d'ailleurs que les ennemis dont il s'agit ici ne soient autres que les Rakshas, qui, selon une conception très-familière aux auteurs des rituels, cherchent à troubler le sacrifice, et que les fautes que le suppliant rejette sur eux soient celles qu'ils lui ont ainsi fait commettre : en quoi son vœu n'aurait rien de contraire à la notion de la justice distributive. On peut entendre de même le vers 9, adressé à tous les dieux, de l'hymne X, 36 qui précède immédiatement le dernier cité. La demande de « l'innocence » y est suivie de cette formule : « Que ceux qui haïssent la prière emportent avec eux la faute! » Cependant la notion des conséquences fatalement inhérentes au péché avait peut-être aussi conduit à l'idée que le pécheur ne peut se soustraire à ces conséquences sans les faire retomber sur un autre. Tout au moins le péché était-il conçu comme doué d'une existence propre, en sorte qu'il fallait lui assigner un séjour, quand le pécheur s'en débarrassait. Le vers VIII, 17, 13 envoie les fautes manifestes et les fautes cachées chez Trita Aptya, c'est-à-dire dans la partie la plus reculée de l'univers, après quoi les suppliants se déclarent innocents, *ibid.*, 18. En même temps que les fautes, on envoie encore chez Trita Aptya les mauvais rêves, relatifs, soit aux vaches, soit aux hommes *ibid.*, 14, c'est-à-dire les maux qu'ils présagent, soit à ceux-ci, soit à celles-là.

La plupart des idées qui ont été analysées dans les pages précédentes se trouvent rassemblées dans un hymne très-curieux, le 104[e] du ma*nd*ala VII, adressé à différents dieux, mais particulièrement à Indra et à Soma, tueurs de Rakshas. La traduction partielle que j'en vais donner résumera assez bien ce que j'ai dit de la vérité et du mensonge, de la sincérité et de la perfidie, considérées dans le *R*ig-Veda comme les formes principales du bien et du mal moral.

Après un début où Indra et Soma sont priés d'exterminer les Rakshas, et auquel j'emprunterai ce seul trait. « Que pareil à un vase placé sur le feu, le mal bouillonnant déborde et brûle le méchant! » (vers 2), on lit aux vers 7 et suivants : « 7. Souvenez-vous dans vos courses impétueuses. Frappez les Druhs, les Rakshas trompeurs. O Indra et Soma, que le méchant ne trouve pas la voie ouverte, quel que soit l'instant où il nous

attaque par ruse! — 8. Celui qui m'attaque avec des paroles fausses, moi dont les actions dénotent un cœur simple, que pareil à l'eau prise dans la main, *il soit n'étant pas*, celui qui dit *ce qui n'est pas!* — 9. Ceux dont l'occupation est de tourmenter l'homme simple, ou de gâter ce qui plaît à Soma, que ce dieu le livre à Ahi (le serpent), ou qu'il le porte dans le sein de Nirriti (la destruction)! — 10. Celui qui s'en prend perfidement au suc de notre breuvage, ô Agni, au sang de nos chevaux, de nos vaches, à notre propre sang, ce trompeur, ce voleur qui dérobe, puisse-t-il être trompé lui-même! Qu'il disparaisse, lui et sa postérité! — 11. Qu'il disparaisse là-haut, lui et sa postérité! Qu'il disparaisse au-dessous des trois terres! Qu'elle sèche, ô dieux, la gloire de celui qui nous dresse des embûches le jour, et de celui qui nous en dresse la nuit! — 12. Aisées à distinguer pour l'homme intelligent, la parole vraie et la fausse luttent ensemble. Des deux, celle qui est vraie, qui est la plus droite, est favorisée par Soma; il détruit la fausse. — 13. Non! Soma ne favorise pas le tortueux, ni le kshatriya qui gouverne perfidement[1]. Il frappe le Rakshas, il frappe celui qui dit ce qui n'est pas. Ni l'un ni l'autre ne peuvent se soustraire à la puissance d'Indra. — 14. Si j'ai été un sectateur des faux dieux, ou si j'honore perfidement[2] les dieux, ô Agni...[3] Pourquoi es-tu irrité contre nous, ô Jâtavedas? Que ceux dont la parole est trompeuse aient en partage la destruction! — 15. Que je meure aujourd'hui même si je suis un Yâtudhâna, ou si j'ai attenté à la vie d'un homme! Qu'il perde dix hommes (de sa maison), celui qui m'appelle faussement un Yâtudhâna! — 16. Celui qui m'appelle un Yâtudhâna, moi qui ne suis point un Yâtu, ou qui, étant lui-même un Rakshas, dit « je suis pur », qu'Indra le frappe de son arme immense, qu'il tombe plus bas que tous les êtres! »

L'hymne se termine par une nouvelle série d'imprécations contre les Rakshas et les Yâtudhânas. Je me borne à y relever les détails suivants. Le démon femelle s'avance dans la nuit, cachant son corps par ruse (17). Des Rakshas, les uns, transformés en oiseaux, voltigent dans la nuit, les autres

1. *Mithuyâ*. Ce mot a été omis dans la liste ci-dessus, p. 179 et suiv., à cause de la rareté de son emploi.
2. *Mogham*, littéralement « faussement ». Même observation.
3. Anacoluthe. Voir le vers suivant.

dirigent leurs perfides entreprises sur le sacrifice divin (18). Ces trompeurs, en cherchant à tromper Indra, s'attaquent à un être infaillible (20). Au vers 23, le mal qui vient du ciel est, comme dans plusieurs passages déjà cités, opposé à celui qui vient de la terre. Enfin au vers 24 les Yâtudhânas reçoivent l'épithète *mûradeva* « ayant, honorant de faux dieux ». C'est une nouvelle trace de la confusion de ces démons avec les hommes trompeurs, ou infidèles au culte des vrais dieux. Le lecteur aura remarqué que cette confusion est complète dans les vers 15 et 16 traduits intégralement plus haut.

Odieuse à la divinité, la tromperie est d'ailleurs sans action sur elle. Cette idée que nous venons de voir expressément formulée au vers 20 de l'hymne VII, 104, l'est encore dans une foule d'autres passages. Elle l'était déjà dans plusieurs des textes qui ont été précédemment cités, et semble particulièrement inséparable de celle d'une surveillance constante exercée sur les actes de l'homme. Nous avons vu le soleil appelé l'œil infaillible de Mitra et Varu*n*a, VI, 51, 1, et il reçoit encore au vers VIII, 90, 12, la qualification de lumière infaillible. L'aurore et la nuit sont d'ailleurs aussi d'infaillibles protectrices, IV, 55, 3 [1]. Le vers VI, 67, 5 sur les espions infaillibles de Mitra et Varu*n*a a été cité. Ces espions ne diffèrent pas sans doute des gardiens infaillibles des Adityas, VIII, 18, 2, ou de Savit*r*i, VI, 71, 3. On attribue également des gardiens infaillibles à Agni, I, 95, 9; 143, 8; VI, 8, 7; 48, 10. Ce dieu est lui-même un gardien II, 9, 6; IV, 4, 3; VI, 7, 7; X, 128, 6, un guide I, 76, 2; III, 11, 5 infaillible, un gardien infaillible de la loi, I, 31, 10, cf. II, 9, 1, un sacrificateur I, 128, 1, un messager VIII, 44, 20 infaillible, difficile à tromper IV, 9, 2. Cette dernière épithète est appliquée même à son char IV, 9, 8, qui ne peut être entraîné hors de sa voie. Les trompeurs ne peuvent tromper Agni, même lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère, I, 148, 5, cf. 2. Citons encore, d'une part le vers X, 87, 24, où ce dieu est appelé infaillible, en tant que tueur de Rakshas, et le vers X, 118, 7, qui l'invite à brûler le Rakshas de sa

1. L'épithète « infaillible » appliquée aux femelles célestes en général III, 1, 6, à la rivière Sindhu, plus ou moins confondue avec son prototype céleste, et à son char, X, 75, 7 et 9, à la caverne où est né Brihaspati et qu'il garde IV, 50, 2, paraît donner à entendre que le démon ne peut, malgré ses ruses, s'en emparer, ou du moins en rester maître longtemps.

flamme infaillible, de l'autre le vers III, 2, 2, où la qualification d' « hôte » difficile à tromper paraît rappeler surtout qu'il témoigne devant les dieux des actions de l'homme. Comme Agni, qui reçoit encore la même épithète sous le nom de Narâçaṃsa, V, 5, 2, comme Bṛihaspati, auquel elle est appliquée au vers III, 62, 6, Soma est infaillible IX, 3, 2; 28, 6; 37, 5; 59, 2; 85, 3 et 6; 97, 19, cf. 57; 107, 2; il est le maître infaillible de la parole, IX, 26, 4, de la prière, IX, 75, 2, le guide infaillible des prières, IX, 103, 4, le gardien de la loi qui ne peut être trompé, IX, 73, 8. Il n'est pas enlacé X, 56, 2; cent enlacements ne sauraient le retenir quand il veut donner, IX, 61, 27; il échappe aux piéges, IX, 3, 2; 63, 4; 106, 13. Au vers IX, 70, 3, d'après lequel ses rayons infaillibles doivent s'étendre sur les deux races, il paraît être assimilé au soleil. C'est encore Soma (si ce n'est Agni) qui est appelé au vers V, 44, 2, le bon gardien qu'on ne peut tromper. Pùshan, I, 89, 5, cf. X, 26, 7, et Vishṇu, I, 22, 18, sont des gardiens infaillibles. Infaillibles encore sont Savitṛi, gardant les lois, IV, 53, 4, les Maruts, II, 34, 10; III, 26, 4, cf. VIII, 7, 15, et les dieux en général, III, 56, 8; VI, 51, 9, cf. IV, 2, 12. Mais infaillibles sont surtout les Adityas, II, 27, 3 et 9; 28, 3; VI, 51, 4; VII, 60, 5; VIII, 56, 13, cf. VI, 51, 3, quand ils contemplent les races des mortels, VIII, 90, 6, particulièrement Mitra et Varuṇa, VII, 66, 17, et surtout Varuṇa, I, 24, 13; IX, 77, 5, cf. X, 11, 1, le gardien infaillible, VII, 36, 2, le dieu dont les lois, I, 24, 10; III, 54, 18, comme celles de tous les Adityas du reste, VII, 66, 6, sont infaillibles, c'est-à-dire ne peuvent être éludées. Varuṇa, II, 28, 8; VII, 86, 4 et eux VII, 60, 6 sont difficiles à tromper, et difficile à tromper est l'intelligence que Mitra et Varuṇa ont reçue en partage, I, 15, 6. Le trompeur ne peut rien sur les Adityas X, 185, 2, soustraits à tout enlacement dans le ciel qui est leur demeure X, 63, 5, cf. V, 66, 2. L'épithète *varuṇadhrut* « trompant Varuṇa », que nous avons rencontrée dans un passage cité plus haut, VII, 60, 9, ne doit sans doute pas être prise à la lettre, mais plutôt s'entendre d'une tentative faite pour tromper le dieu infaillible. Du reste, d'après le vers I, 25, 14, les trompeurs ne cherchent pas même à tromper Varuṇa. Quant au sacrificateur, s'il ne peut être trompé I, 89, 1; II, 27, 13, non plus que les vaches qui, au vers I, 173, 1, paraissent représenter les prières, c'est grâce à la protection des dieux.

Si les dieux ne sont pas trompés, ils ne sont pas non plus trompeurs. D'une façon générale, les dieux sont purs de toute faute. Agni, I, 31, 9, Soma, IX, 69, 10, les Maruts, VII, 57, 5, cf. I, 6, 8; 71, 8, les dieux VII, 91, 1, sont irréprochables, *anavadya*. Les Adityas X, 63, 4. et particulièrement Varuna VII, 28, 4, sont sans péché, comme Aditi, leur mère, VIII, 90, 15[1]. Le mensonge, la perfidie, étant les plus odieux des vices aux yeux des *rishis* védiques, il était naturel qu'ils en déclarassent exempts leurs dieux. Le soleil est véridique quand il rend compte aux Adityas des actions des hommes VII, 60, 1[2]. La même qualité est attribuée aux espions désignés au vers IX, 73, 7 par le nom de Rudras. Nous avons déjà vu la véracité, la sincérité, attribuées aux dieux qui sont pris pour modèles par le sacrificateur, c'est-à-dire à Agni et à Soma. Elles le sont également aux autres dieux. Le ciel et la terre sont véridiques, *satya* III, 6, 10, *satyavâc* X, 12, 1, non trompeurs, *adruh*, II, 41, 21; III, 56, 1; IV, 56, 2, cf. 1, 159, 2 et VI, 51, 5. Les Maruts sont véridiques, *satya* I, 87, 4, cf. VII, 56, 12, et sans perfidie, *adrogham*, V, 52, 1. La même épithète *satya* est donnée aux trente-trois dieux, Vâl. 9, 2, celle de *adruh* « non trompeur » l'est à tous les dieux I, 3, 9; 19, 3; II, 1, 14; IX, 102, 5. cf. III, 9, 4; IX, 9, 2. Les dieux suivent la droite voie I, 89, 2, et sont désignés au vers VII, 35, 12 sous le nom de maîtres de la vérité. Les Adityas en particulier reçoivent, avec la qualification d'irréprochables, celle de non tortueux, II, 27, 2; on leur applique aussi celle de *adruh* « non trompeurs » VIII, 19, 34; 27, 15, cf. 9; 46, 4; X, 66, 8. Ils sont « véridiques » ou « loyaux », *satya*, V, 67, 4; VI, 50, 2. Mitra et Varuna ne sont pas trompeurs V, 68, 4; 70, 2; VII, 66, 18. Aditi n'est pas double VIII, 18, 6.

Cependant le vers V, 19, 4, en même temps qu'il donne à Agni la qualification d'infaillible, dit qu'il trompe lui-même tous les autres. D'après le vers II, 27, 3, les Adityas sont

1. On en dit autant d'un navire X, 63, 10, et de deux taureaux divins III, 33, 13. Quand l'auteur du vers X, 79, 6 demande à Agni si ce dieu n'a pas commis un péché, il trahit uniquement le goût des énigmes paradoxales commun à la plupart des poètes védiques, et fait allusion à ce fait matériel que le feu dévore les morceaux de bois qui ont servi à l'allumer, c'est-à-dire en langage mythologique, son père et sa mère, cf. *ibid.*, 4.

2. L'aurore est aussi appelée « véridique » ou « loyale », *satya*, VII, 75, 7. Cf. I, 79, 1 et IV, 51, 7. Les rivières sont appelées « non trompeuses », *adruh* IX, 9, 4 (parce qu'elles ne trompent pas l'attente de l'homme?).

infaillibles et cherchent à tromper. On peut entendre aussi le vers IX, 61, 30 en ce sens que Soma a des armes pour tromper. Mais en tout cas les dieux ne trompent que le trompeur, ce qui revient à dire qu'ils retournent contre lui sa tromperie. « Que les dieux », dit l'auteur du vers VI, 75, 19, « trompent celui qui cherche à nous frapper, que ce soit un des nôtres ou un étranger ! »

SECTION IX

RÔLE MORAL DU DIEU GUERRIER.

Dans les nombreuses citations qui se sont succédé depuis le commencement de ce chapitre, le seul hymne VII, 104 excepté, on n'a pas vu figurer Indra. Ce n'est pas qu'un certain nombre des formules de prières qui lui sont adressées n'eussent pu être rapprochées de celles que nous avons passées en revue. Mais, sauf l'exception qui vient d'être indiquée, et qui était commandée par l'importance du morceau où Indra n'intervenait d'ailleurs qu'en compagnie de Soma et à côté d'Agni, j'ai réservé toutes les formules de ce genre pour les réunir ici comme en un faisceau que j'opposerai à celui des citations précédentes. Le lecteur sera ainsi mis en état d'apprécier l'importance relative du rôle moral rempli par les dieux qui ont figuré dans ces dernières, et de celui qui a pu être attribué à Indra. A l'exception d'Agni et de Soma qui occupent une position en quelque sorte intermédiaire dans le système de la mythologie védique, de B*r*ihaspati que ses fonctions assimilent à Agni et à Soma, et de deux autres divinités dont le rôle est d'ailleurs très-effacé, à savoir Pûshan, personnification du soleil, ou plutôt, au moins dans certains cas, de Soma identifié au soleil, et Vish*n*u, personnification d'Agni ou de Soma sous les trois formes du dieu multiple, mais principalement sous sa forme de soleil, tous les dieux dont il a été question jusqu'ici, Rudra, Gandharva, Savit*r*i et ceux dont le nom est revenu le plus souvent, et surtout dans les formules les plus caractéristiques, les Adityas, appartiennent à la série de ceux dont j'ai, dans le chapitre premier, opposé le caractère à celui du dieu guerrier. Les Maruts eux-mêmes y peuvent rentrer en tant que participant, dans une certaine

mesure, du caractère de leur père Rudra. Enfin les dieux en général, « tous les dieux » comme ils sont souvent appelés, paraissent assimilés d'ordinaire aux Adityas ou aux Maruts, et nous avons vu le groupe, sous cette forme indéterminée, expressément opposé à Indra. Aussi bien l'énumération qui précède comprend-elle la plupart des dieux védiques. Le caractère d'Indra s'oppose à celui de tous les dieux autres que les dieux du sacrifice Agni et Soma, et les personnifications les plus immédiates de ceux-ci ou des phénomènes célestes auxquels ils sont assimilés. Ces derniers eux-mêmes, tour à tour alliés du dieu guerrier et serviteurs des dieux souverains, peuvent dans le second cas être opposés à Indra. Restent les Açvins qui partagent avec Indra l'un des caractères essentiels de ce personnage, non pas son caractère guerrier qui leur est presque complétement étranger, mais son caractère à l'origine exclusivement bienveillant. J'ai réservé pareillement dans les pages que je viens de consacrer à l'exposition des conceptions morales des *rishis*, les passages qui y intéressent les Açvins. Ils sont d'ailleurs fort peu nombreux. On les trouvera à la fin de ce chapitre après les citations concernant Indra. Le nombre de celles-ci sera beaucoup plus considérable. Mais quand on en aura déduit celles qui attribuent en termes généraux à Indra, comme aux autres dieux, l'amour de la vérité et de la sincérité, ou qui font quelque allusion passagère et peu caractéristique à une irritation possible de cette divinité d'ailleurs essentiellement secourable, on sera certainement frappé de voir combien sont rares, dans les hymnes qui lui sont consacrés, l'expression vive d'une frayeur inspirée par elle à son suppliant, et surtout l'appel adressé à sa miséricorde pour un péché commis.

L'épithète *adruh* « non trompeur » est donnée aux prêtres qui honorent Indra VIII, 86, 12. Les prêtres mythiques d'Indra et Vâyu ont, d'après le vers VII, 90, 5, prié d'un cœur sincère. Au vers I, 108, 6, c'est en compagnie d'Agni qu'Indra est invité à venir à l'appel d'une foi sincère. « Néglige », lui dit l'auteur du vers VIII, 32, 21, « celui qui presse le Soma dans un mauvais dessein. » Ailleurs, X, 86, 19, le dieu lui-même déclare qu'il boit le Soma pressé par le simple, mais qu'il observe l'habile, vraisemblablement le trop habile, le trompeur. Indra ne livre pas à l'ennemi les vaches de celui qui presse pour lui le Soma, « de tout son cœur » X, 160, 3.

De même qu'il aime la sincérité, Indra déteste la perfidie. Il atteint la tromperie VI, 22, 2, brise les « tortueux » III, 34, 6, frappe celui qui va tortueusement et qui courbe (qui fausse) la vérité X, 27, 1. Il est invoqué contre le trompeur X, 99, 7, contre le trompeur et ceux qui haïssent la prière VI, 22, 8, contre les tromperies secrètes II, 32, 2[1], contre les mortels trompeurs et le Rakshas III, 30, 15 et 16. Ses suppliants lui demandent de n'être pas « enlacés » I, 100, 19, c'est-à-dire trompés. « L'enlacement » du mortel n'atteint pas celui qu'il protége en même temps que Varu*n*a VII, 82, 7. Les *druh* sont ses ennemies I, 133, 1 (*anindrâh*), il les vainc VIII, 37, 2, les disperse III, 31, 19, les écarte de la porte de l'homme I, 121, 4. Il a délivré de la *druh* le monde entier IV, 28, 2; VI, 20, 5. Dans ces dernières formules, les Druhs semblent d'ailleurs représenter les ennemis ordinaires d'Indra, les démons voleurs de la lumière. Plus généralement, dans le personnage d'Indra, la haine des trompeurs paraît n'être qu'une autre forme de l'hostilité du dieu contre les démons et les autres ennemis du suppliant. Dans les vers III, 34, 6 et X, 99, 7 que nous venons de citer, la mention des Dasyus est rapprochée de celle des trompeurs. Lors même qu'il est appelé « celui qui fait payer les dettes » VIII, 50, 12, la formule peut se prendre au sens naturaliste, comme le prouve le vers IV, 23, 7, où il reçoit la même qualification en tant que chassant « les aurores inconnues » (cf. le vers V, 79, 9 où l'Aurore est comparée à un voleur). Il est d'ailleurs représenté dans le même passage cherchant à frapper la Druh trompeuse, son ennemie. Toutefois, dans l'hymne X, 89, où Indra, observant les races (3), poursuivant les dettes (8), est prié de briser les « tortuosités » (*ibid.*), de frapper les faux amis (12), la mention des lois de Mitra et Varu*n*a, violées par les trompeurs dont il s'agit (8 et 9), suggère plutôt une idée morale. Au vers IV, 41, 4, c'est en compagnie de Varu*n*a qu'il est invoqué contre le trompeur. Signalons encore, dans un hymne à Indra, une formule analogue à celles où nous avons déjà trouvé l'expression de cette idée que la perfidie se retourne contre le perfide[2] : I, 129, 8.

1. Si ce vers est adressé à Indra. L'Anukrama*n*î hésite entre lui et Tvash*tri*.

2. La même chose est dite de l'impiété : VIII, 86, 3. « Que celui qui dort, ô Indra, sans obéir à la loi, qui dort sans honorer les dieux, se perde par ses propres actes! »

« Que celui qui nous attaque avec les (démons) dévorants se perde lui-même ! » Rappelons enfin le fragment traduit plus haut de l'hymne VII, 104, où Indra est invoqué en compagnie de Soma contre les trompeurs.

Indra ne peut être trompé X, 108, 4 par les tromperies VII, 32, 12 ; VIII, 45, 9 (cf. I, 55, 7 ; VI, 44, 12 ; VIII, 21, 16 ; X, 89, 5). Il reçoit en même temps que Vâyu la qualification de gardien qu'on ne peut tromper VII, 91, 2. Il est appelé infaillible, soit seul VIII, 50, 12, soit avec Vishnu I, 155, 1. Il a quatre essences infaillibles X, 54, 4. On connaît déjà le vers VII, 104, 20 : « Les trompeurs cherchent à tromper l'infaillible Indra. » Il observe, infaillible, les mauvais desseins des mortels VIII, 67, 6. Il est une fois appelé espion, *spaç*, VIII, 50, 15. Il voit par l'œil du soleil VII, 98, 6. Il est lui-même sans péché I, 129, 5, et particulièrement sans perfidie *adrogha* III, 32, 9. On lui donne, en même temps qu'à Agni, la qualification de « non trompeur » V, 86, 5. Sa parole n'est pas trompeuse VI, 22, 2, et sa pensée est droite I, 81, 7. « Sache », dit-il à l'homme au vers X, 27, 10, « que ma parole est vraie ». L'épithète *satya* peut, dans plusieurs des passages où elle lui est appliquée, être interprétée dans le sens de véridique I, 63, 3 ; II, 15, 1 ; IV, 16, 1 ; 17, 5. Le vers VI, 18, 8 paraît signifier qu'il n'est pas trompeur. C'est selon la vérité (littéralement dans la vérité) qu'il soutient les mondes X, 111, 4. Il est le fils de la vérité VIII, 58, 4 ; la vérité est sa matrice IV, 19, 2. Nous lisons bien ailleurs qu'il s'enveloppe de ruses III, 53, 8, mais c'est pour tromper les démons I, 54, 6 ; V, 32, 7 ; VIII, 40, 6 ; X, 22, 8 et 11 ; 108, 4 (cf. plus haut, p. 82) et particulièrement les ennemis de son allié Dabhîti, dont le nom, tiré de la racine *dabh*, éveille également l'idée de tromperie.

Quoique la colère d'Indra n'en veuille d'ordinaire qu'aux démons I, 80, 5 ; X, 43, 8, ou plus généralement aux ennemis du suppliant, qualifiés ou non de trompeurs, celui-ci paraît quelquefois, mais bien rarement, en redouter pour lui-même les effets. Il prie le dieu d'être sans colère VI, 41, 1 ; X, 116, 7, cf. II, 32, 2[1], de ne pas s'irriter contre lui VIII, 2, 19, cf. 20, de ne pas lui faire de tort I, 104, 6 ; 129, 10 ;

1. Si ce vers est adressé à Indra. Voir plus haut, p. 202, note 1.

II, 11, 1; X, 128, 8; il craint de l'irriter par la manière dont il accomplit le sacrifice VIII, 1, 20. Le nombre des passages de ce genre paraîtra tout à fait insignifiant si l'on se rappelle qu'Indra est le dieu le plus fréquemment invoqué dans le *R*ig-Veda. A la vérité il s'accroîtrait assez considérablement, si l'on y ajoutait ceux, où, comme au vers VII, 31, 5 par exemple, Indra est prié de ne pas livrer son suppliant à l'ennemi. Mais autre chose est prendre ses mesures contre un abandon, un oubli possible du dieu, ou redouter sa malveillance active. De même les appels assez fréquents à la pitié d'Indra, ou les louanges données à sa miséricorde, qu'il soit nommé seul, I, 84, 19; 139, 6; II, 41, 11; IV, 17, 17; VI, 33, 5; 45, 17; 47, 10 et 12; VIII, 6, 25; 55, 13; 69, 1; 82, 27-30; X, 33, 3; 131, 6, ou en compagnie d'autres dieux, de Vâyu VII, 91, 2, d'Agni VI, 60, 5, de Varu*n*a I, 17, 1; VII, 82, 8, n'impliquent pas nécessairement l'idée d'une faute à expier.

L'hymne V, 34 à Indra oppose aux vers 5 et 6 l'homme pieux que ce dieu récompense à l'impie qu'il punit. D'après le vers 7 Indra transmet à celui qui sacrifie, qui donne, la richesse de celui qui ne donne pas, de l'avare, et celui qui l'a irrité tombe dans le malheur. Mais les deux passages les plus curieux du morceau sont le vers 4, d'après lequel Indra s'acharne sur la famille où a été commis le péché, et le vers 8 portant que de deux hommes, il en prend un seul pour allié. Ce dernier vers doit être rapproché d'un morceau faisant partie de l'hymne VI, 47, où nous lisons qu'Indra fait successivement progresser l'un ou l'autre, comme un homme qui porte successivement en avant ses deux pieds (15 et 16), et qu'il abandonne ses anciennes amitiés pour de nouvelles (17). Ici du reste point de distinction entre l'homme pieux et l'impie. Bien plus, il est dit, non-seulement qu'Indra a recours aux ruses (18), comme les trompeurs, mais qu'il « hait celui qui prospère » (16). Ce dernier trait, qui rappelle la conception de la Νέμεσις grecque, et qui est d'ailleurs tout à fait isolé dans le *R*ig-Veda, paraît convenir beaucoup moins bien au caractère d'Indra, tel du moins que nous avons cherché à le déterminer, qu'à celui des dieux que nous lui avons opposés. Étranger à l'idée de justice qui a été plus ou moins tardivement attachée à l'action, tour à tour bienfaisante et malfaisante, des dieux souverains, il serait du moins conforme à l'idée primitive de cette double action, tandis qu'il semble contraire à ce que nous

avons dit du rôle exclusivement bienfaisant d'Indra. Cependant ce serait accorder trop d'importance à un passage qui est peut-être l'expression d'une pensée toute personnelle à l'auteur de l'hymne, que d'y voir un argument valable contre une théorie si bien d'accord avec l'immense majorité des faits. Ce passage, ainsi que le petit nombre d'autres qui attribuent à Indra un caractère malveillant ou sévère, s'explique aisément par le mélange tardif et accidentel de conceptions religieuses primitivement distinctes, et dont les hymnes continuent à observer la distinction dans le plus grand nombre des cas.

Ce mélange a dû être d'ailleurs singulièrement favorisé par la formation de certains couples et de certains groupes, où Indra figure avec un ou plusieurs des dieux dont le caractère s'oppose, soit régulièrement, soit accidentellement, au sien. Dans l'hymne I, 171 par exemple, le suppliant qui a fui en tremblant devant Indra (4), et qui cherche à apaiser à la fois la colère de ce dieu (6) et celle des Maruts (*ibid.* et 1, cf. 3 et 4), ne fait peut-être que lui attribuer, par une association d'idées assez naturelle, le caractère irritable de ses compagnons. Il faut cependant reconnaître qu'au vers I, 166, 12 l'opposition du caractère d'Indra et de celui des Maruts, opposition que nous avons vue se traduire une fois par une hostilité effective I, 170, 2, semblerait retournée en sens inverse. On y trouve, en effet, exprimée cette idée qu'Indra lui-même ne peut empêcher les Maruts de faire des dons à l'homme pieux. Mais c'est encore là un de ces traits isolés, que je crois devoir citer pour prévenir toutes les objections, mais auxquels il ne semble pas qu'on doive attacher d'importance.

Jusqu'à présent d'ailleurs nos citations nous ont bien montré Indra, dans un très-petit nombre de cas soupçonné de malveillance par son suppliant, dans un plus grand nombre intéressé à la distinction du bien et du mal, de la vérité et du mensonge. Mais nous n'avons encore vu dans aucune son suppliant lui faire l'aveu d'une faute, en implorer de lui le pardon, en un mot se placer vis-à-vis de lui dans la situation où il se place si fréquemment vis-à-vis d'autres dieux, particulièrement de Varuṇa et des Adityas. Or c'est par là seulement que la divinité nous apparaît dans le plein exercice de ses fonctions morales. C'est donc aussi dans ces conditions qu'il convient d'apprécier définitivement l'importance du

rôle moral attribué à Indra d'une part, aux *A*dityas, à Agni, à Soma de l'autre. Les passages du genre de ceux auxquels je fais allusion abondent, comme on l'a vu, pour ces autres divinités, et particulièrement pour Varu*n*a, qui n'est cependant invoqué que dans un nombre d'hymnes relativement restreint. Pour Indra, auquel est consacré un quart du recueil entier, quand nous aurons cité deux courtes indications, l'une dans l'hymne I, 104, dont l'auteur, en donnant par exception à sa prière la forme d'une déprécation (5-8), implore de lui « l'innocence » (6), l'autre, au vers X, 105, 8, où ses suppliants le prient d'effacer leurs « tortuosités », puis encore le vers X, 161, 4, où l'aveu de la faute est fait à la fois à Indra et à Brahma*n*aspati, il nous restera un passage, à la vérité très-curieux, mais unique, dont je vais traduire la plus intéressante partie. Dans l'hymne VIII, 45, après deux appels à la miséricorde d'Indra aux vers 31 et 33, on lit : « 34. Ne nous frappe pas pour un péché, ni pour deux, ni pour trois, ô héros, ni pour un plus grand nombre ! — 35. Car je redoute un (dieu) fort, briseur (de forteresses), puissant, vainqueur comme toi. » Au vers suivant le poëte souhaite que l'affection d'Indra lui revienne.

Voilà ce qu'environ deux cent trente hymnes adressés à Indra nous offrent à mettre en parallèle avec tant de morceaux où nous avons trouvé plus haut l'expression, souvent profonde ou touchante, des remords du pécheur. Une analyse minutieuse a donc confirmé de la manière la plus complète la distinction annoncée entre Indra d'une part, et la plupart des autres dieux, mais surtout les *A*dityas, de l'autre. Si elle nous interdit de formuler cette distinction en termes trop absolus pour la durée entière de la période où ont été composés les hymnes de *R*ig-Veda, elle nous autorise du moins à la maintenir sans hésitation, soit pour la partie la plus reculée de cette période, soit pour la période antérieure. On s'explique très-bien qu'un dieu comme Indra, qui tend déjà visiblement à supplanter peu à peu ses rivaux, ait pris accidentellement tel ou tel de leurs attributs. On comprendrait beaucoup moins aisément que, revêtu primitivement de plus hautes fonctions morales, il en eût été dépouillé à ce point que tant de chants composés en son honneur n'y fissent plus que de rares allusions. D'ailleurs, à l'argument négatif que j'ai seul développé jusqu'à présent, et qui reçoit une confirmation précieuse de l'hymne IV, 3 où le nom d'Indra fait défaut dans une longue

énumération des dieux auxquels Agni doit rendre compte des actions de l'homme, à cet argument purement négatif, certains textes que j'ai encore à citer semblent ajouter un argument positif.

Déjà, à la fin du chapitre premier, j'ai montré que l'opposition qui existe entre les conceptions mythologiques et religieuses d'Indra et de Varu*n*a avait été formulée par les *r*ishis eux-mêmes. Elle porte quelquefois alors sur le point même qui nous occupe actuellement. Quand le vers VII, 84, 2 nous dit qu'Indra et Varu*n*a « lient » par l'intermédiaire de serviteurs qui « lient sans employer de cordes », il donne au couple un attribut qui, comme nous l'avons remarqué déjà, n'appartient proprement qu'à Varu*n*a. Mais quand il ajoute : « Que la colère de Varu*n*a nous épargne, qu'Indra nous ouvre un vaste espace! » il observe la distinction fondamentale des deux personnages, en adressant au premier seul la formule de déprécation. Cette distinction est mieux indiquée encore au vers 4 du même hymne, d'après lequel l'*A*ditya (Varu*n*a) s'en prend aux actes contraires à la loi, tandis que le héros (Indra) distribue des richesses sans mesure. Au vers VII, 28, 4, les deux dieux sont également nommés, mais c'est Varu*n*a seul qui est présenté comme étant sans péché, et comme observant l'œuvre contraire à la loi, c'est lui seul aussi qui est prié de délier (le pécheur). Ailleurs, VIII, 56, 8, une formule de déprécation adressée aux *A*dityas « Que ce lien ne nous retienne pas, qu'il nous épargne! » est suivie de ces mots : « Car Indra passe pour puissant! » Il semble ici qu'Indra soit le libérateur, opposé en cette qualité aux *A*dityas qui lient. C'est ainsi qu'adressée à lui, une formule comme celle-ci « Éloigne de nous la crainte qui vient des dieux, éloigne les traits impies » VIII, 50, 16, peut prendre un tout autre sens que la formule analogue adressée à Rudra par exemple au vers II, 33, 7. Les maux qu'écarte Indra ne sont pas ceux dont il menaçait lui-même ses suppliants, mais ceux dont les menaçaient d'autres dieux. On peut signaler encore dans le même ordre d'idées le vers II, 27, 14, où cette prière aux *A*dityas « Aditi, Mitra, Varu*n*a, pardonnez-nous, quelque faute que nous ayons commise envers vous » est suivie de cette autre prière à Indra : « Puissé-je obtenir, ô Indra, l'espace, la sécurité, la lumière! » Il paraît résulter de ces différentes citations que dans les passages où Indra est invoqué en même temps que les *A*dityas, cf. VII, 93, 7, on

s'adresse de préférence à celui-là pour demander le bien, à ceux-ci pour détourner le mal[1].

Pour ne rien omettre[2], j'ajouterai quelques mots sur les Açvins. Les chantres qui les invoquent se donnent à eux-mêmes la qualification de « véridiques » *satya* I, 180, 7. Leurs favoris mythiques reçoivent l'épithète *rijûyat* « suivant la droite voie » I, 116, 23 et de *advayâvin* «non double» V, 75, 5. Leurs suppliants les prient de ne pas les négliger au profit du mortel trompeur VIII, 22, 14. On les invite à venir sans colère VII, 67, 7, et on fait appel à leur miséricorde V, 73, 9; X, 93, 7, cf. I, 118, 1 (cf. aussi IV, 43, 2; X, 64, 1 et 2). Voilà à peu près tout ce qui peut être relevé dans les hymnes aux Açvins de formules analogues à celles qui ont été étudiées dans le présent chapitre[3]. J'ai donc eu raison de dire que les Açvins étaient à l'origine comme Indra, et sont même restés plus complétement que lui, exempts de tout soupçon de malveillance. On voit de plus que la conception primitive

1. Remarquons encore que les espions, serviteurs ordinaires des Adityas, semblent au vers I, 33, 8 traités en ennemis par Indra, qui « les enveloppe de soleil ».

2. On pourra s'étonner, surtout si l'on songe à la grande place que tiennent dans la religion védique les croyances relatives à l'autre vie, de n'avoir trouvé dans l'exposé qui précède aucune allusion à ces croyances. C'est qu'en effet les textes qui font de l'immortalité le privilége des hommes pieux I, 154, 5, de ceux qui connaissent la parole sacrée I, 164, 23, de ceux qui donnent au prêtre une riche dakshinâ I, 125, 5 et 6, X, 107, 2, intéressent plutôt la conception purement liturgique, que la conception morale du culte. En tout cas, je ne connais dans le Rig-Veda aucun texte qui place dans les récompenses de l'autre vie la sanction de la morale générale. Je n'en connais aucun non plus qui menace le pécheur de châtiments dans cette nouvelle existence. Pour trouver une allusion certaine à des peines de ce genre, il faut, si je ne me trompe, descendre jusqu'à la célèbre legende du Çatapatha-Brâhmana. traduite dans les *Indische Streifen* de M. Weber (I, p. 20, cf. Muir, *Sanskrit Texts*, vol. V, p. 284 et suiv.). Remarquons cependant que quelques rapports extérieurs peuvent être signalés dans le Rig-Veda entre le dieu des morts Yama, et le dieu vengeur. Varuna. Non-seulement le séjour de Yama est un séjour lointain X, 58, 1, appelé le ciel suprême X, 14, 8, la partie la plus reculée du ciel IX, 113, 8, un séjour distinct, d'après le vers I, 35, 6, du ciel visible aussi bien que de la terre; non-seulement on trouve dans un vers adressé à Yama, X, 14, 16, comme dans l'hymne VIII, 41, à Varuna (vers 8) une mention des six mondes et du monde unique ou plutôt isolé; mais Yama est expressément rapproché de Varuna au vers X, 123, 6 qui place dans son séjour l'oiseau, messager de Varuna, et, ce qui est plus important, au vers X, 14, 7 adressé au mort qui part pour sa nouvelle demeure : « Puisses-tu voir les deux rois.. Yama et le roi Varuna ! » Cf. encore le vers X, 97, 16, cité plus haut, p. 157.

3. Le vers VIII, 26, 5 semble dire « qu'ils enlacent » (cf. encore VIII, 26, 15).

de ces divinités n'a pas été modifiée d'une manière appréciable par le développement moral qu'ont pris certains personnages divins, au premier rang desquels restent placés Varuna et les autres Adityas.

CHAPITRE III

L'IDÉE DE LOI

SECTION PREMIÈRE

LES TERMES QUI EXPRIMENT L'IDÉE DE LOI.

L'idée de loi est exprimée dans les hymnes védiques par quatre mots principaux : *dhâman, dharman, rita,* et *vrata.*

Avant d'étudier l'emploi de ces mots dans le sens de « loi », nous chercherons à en préciser la signification primitive, tant par l'étymologie que par la comparaison des sens de différents mots de même origine.

Les deux premiers sont les noms d'action, formés avec le suffixe *man,* des racines *dhâ* et *dhri*, signifiant, l'une « poser, instituer », l'autre « supporter, entretenir ». Le sens étymologique de *dhâman* est donc « institution[1], » et celui de *dharman* « conservation ».

1. Ce mot a pris en sanskrit classique le sens concret de « demeure » par une modification semblable à celle qu'a subie en français le mot « établissement ». Mais il paraît n'avoir dans le Rig-Veda, outre le sens de « loi », que celui de « nature, essence », qui peut se changer au pluriel en ceux de « forme, espèce, race ». La loi est l' « institution », la nature d'une chose est « la manière dont elle a été instituée ». Les deux sens peuvent d'ailleurs souvent se confondre, la nature d'une chose étant en même temps sa loi. Ils se retrouvent, sauf certaines nuances, dans un mot tiré de la même racine, *vidhi*, qui signifie à la fois « règle » et « manière d'être ». Ce dernier sens est encore celui du mot *vidhâ* qui ne diffère du precédent que par l'absence de suffixe; *dhâtu*, venant toujours de la racine *dhâ*, est la matière dont une chose est faite; enfin le composé *svadhâ* signifie, exactement comme *dhâman*, « nature propre d'une chose ». Ce dernier forme avec la préposition *anu* la locution *anu svadhâm* « selon sa propre nature », dont nous avons l'équivalent exact dans la formule *anu svam dhâma* III, 7, 6. Mais l'argument décisif en faveur de mon interprétation du mot *dhâman* dans le sens de « nature » et de « forme ou race », c'est la comparaison de ses emplois avec ceux des mots *nâman, janiman, jâta,* dont il est rapproché dans certaines formules, et qu'il remplace dans d'autres. Ainsi la nature, l'essence d'Indra ,au vers I, 57, 3, désignée à la fois par les singuliers *dhâma* et *nâma*. Les

Le mot *rita* n'est autre chose qu'un ancien participe passé de la racine *ri* dont les sens peuvent se ramener à deux principaux, « s'élever » et « s'adapter », au causal « adapter » (Grassmann, s. v. cf. grec ἀραρίσκω). C'est au second de ces

races des dieux le sont au vers VIII, 41, 7, et celles des hommes au vers VII, 60, 3, par le pluriel *dhâmâni*, construit parallèlement, dans le premier cas avec *jâtâni*, dans le second avec *janimâni*. On remarquera encore au vers X, 82, 3 le rapprochement de *dhâmâni* signifiant les races, les essences que connaît Viçvakarman, et qu'il a créées ou distinguées lui-même en qualité de *vidhâtri*, et du composé *nâmadhâh*, désignant le même Viçvakarman, comme le créateur des races ou des essences des dieux. D'autre part, Soma reçoit la qualification de *dhâmadhâh* IX, 86, 28, dans laquelle *dhâman* paraît remplacer *nâman*. L'équivalence des deux mots devient surtout évidente par la comparaison des locutions *mârutasya dhâmnah* I, 87, 6 et *mârutam nâma* VII, 57, 1. Ajoutons que la nuance particulière que comporte le mot *dhâman* se retrouve, grâce à l'emploi de la racine *dhâ*, dans la formule *nâma mârutam dadhânâh* VI, 66, 5, signifiant que les Maruts prennent, littéralement instituent pour eux-mêmes, leur forme de Maruts, se manifestent comme tels. C'est ainsi qu'on dit encore des mêmes dieux qu'ils ont pris (*dadhire*) leurs formes (*nâma*) sacrées, précisément dans le vers I, 87, 5 qui précède celui où se rencontre la formule *vidre priyasya mârutasya dhâmnah*, « Ils ont acquis leur essence désirée de Maruts ». Le mot *dhâman* est construit lui-même avec le verbe de même racine dans une formule analogue, portant que Vishnu prend ses essences, ses formes désirées et immortelles III, 55, 10. Il faut remarquer encore le parallélisme des formes adverbiales *dhâmaçah* et *rûpaçah* au vers I, 164, 15, portant que les biens des sept rishis (ceux qu'ils donnent) sont distribués (*vihitâni*) par espèces et par formes.

C'est pour avoir méconnu cet emploi si clair du mot *dhâman** que MM. Roth et Grassmann lui ont attribué le sens de « demeure » qu'il ne paraît pas avoir dans le Rig-Veda, et celui de « troupe », de « suite d'un dieu », que bien certainement il n'a eu dans aucune période de la langue. Insistons d'abord sur ce dernier point.

Nous savons déjà quel est le vrai sens de la locution *mârutasya dhâmnah*. En lui donnant celui de « troupe des Maruts », MM. Roth et Grassmann se sont vus obligés d'attribuer à la racine *vid* pour un passage unique, celui d' « appartenir à une troupe ». Mais leur erreur est bien plus grave quand ils croient que la combinaison du mot *dhâman*, construit, soit au singulier, soit au pluriel, avec le génitif *indrasya*, signifie « la troupe » ou « les troupes » d'Indra et désigne encore les Maruts. Il s'agit alors de l'essence, de la nature VIII, 81, 25; IX, 24, 5, des essences ou des formes diverses VIII, 21, 4; 81, 24 d'Indra lui-même. Au vers III, 31, 21, les essences ou les races rouges, avec lesquelles Indra arrive au milieu des « noirs », peuvent être celles des vaches célestes. Les formes de Mitra, avec lesquelles Agni est invité à boire le Soma I, 14, 10, paraissent être les différents dieux bienfaisants, et particulièrement Indra et Vâyu, nommés dans le même vers. MM. Roth et Grassmann s'éloignent naturellement moins de l'interprétation exacte quand ils introduisent leur sens de « troupe » dans les passages où il s'agit des races humaines VII, 60, 3, de la race divine X, 76, 8, ou, ce qu'il faut sans doute entendre de même, de la race chérie V, 48, 1**. Mais le vrai sens de

* Il avait cependant été reconnu par Eugène Burnouf dans deux passages du Bhâgavata Purâna (B. et R., s.-v.).

** Ce dernier passage n'est pas cité par M. Roth.

sens que MM. Roth et Grassmann se sont arrêtés pour le mot *rita*, et je n'hésite pas à suivre ici leur exemple. Le *rita* est donc primitivement « ce qui est adapté ».

Reste le mot *vrata* dont la formation est moins régulière,

dhâman s'impose de nouveau au vers VII, 5, 18 où les Maruts sont appelés la « troupe de la race divine * ».

L'interprétation du mot *dhâman* dans le sens de « demeure », si elle ne peut être condamnée avec la même certitude, paraît du moins inutile pour le Rig-Veda. Dans un grand nombre de cas, ce sens doit ou peut être remplacé par celui de « nature, essence » ou de « forme, race ». J'ai déjà cité plus haut les vers I, 57, 3; III, 7, 6; 55, 10; VIII, 41, 7; IX, 86, 28; X, 82, 3. Il s'agit encore au vers VIII, 12, 32 de l'essence d'Indra, au vers X, 70, 7 des races chéries (des dieux), au vers IV, 58, 11 de l'essence du beurre sur laquelle tout repose, au vers IX, 97, 31 de l'essence ou de la race des vaches. L'être mythologique qualifié successivement d' « amant des jeunes filles » et de « cheval » dont il est question au vers I, 152, 4 et 5 est une forme de Mitra et de Varu*n*a, une forme qu'on loue en Mitra et en Varu*n*a (cf. l'identification du cheval du sacrifice à Varu*n*a, p. 131). Varu*n*a a toutes ses formes entre les deux mondes VII, 87, 2. Viçvakarman a des formes supérieures, inférieures et intermédiaires X, 81, 5. La forme (et non la demeure) brillante d'Agni fait le tour de l'espace I, 95, 9; ses formes sont dispersées en divers lieux X, 45, 2; 80, 4. Soma coule sous sa forme désirée IX, 39, 1. Il conquiert sa troisième forme IX, 96, 18, comme ailleurs il s'y réunit X, 56, 1, et annonce la quatrième, *ibid.*, 19. Ses formes, et non ses demeures, entourent toutes le sacrifice I, 91, 19. Il enveloppe lui-même toutes ses formes IX, 66, 3 dans son essence universelle. Il en a dans le ciel, sur la terre, dans les montagnes, dans les plantes, dans les eaux I, 91, 4, mais il en a particulièrement deux qui se font face l'une à l'autre IX, 66, 2, la terrestre et la céleste. On invoque toutes ses formes X, 25, 2. Aux vers IX, 28, 2 et 5; 109, 4, il ne s'agit, je crois, ni des demeures, ni même des formes de Soma, mais des formes ou des essences des dieux dans lesquelles il pénètre, qu'il connaît toutes, et vers lesquelles il coule. Il faut peut-être interpréter dans le même sens le vers I, 121, 6 **.

J'ai réservé les deux passages qui pourraient sembler exiger le plus impérieusement le sens de « demeure ». Mais on comprend très-bien que le beurre soit appelé l'essence d'Agni II, 3, 11 qui est ailleurs encore assimilé à l'offrande, *havir asmi nâma* III, 26, 7. Peut-être même l'expression n'a-t-elle pas d'autre portée que celle d' « âme d'Indra » appliquée au Soma ***. Quant à la construction du pluriel *dhâmâni divyâni* avec le verbe *â tasthuh* au vers X, 13, 1, elle est identique à celle qu'on rencontre au vers III, 38, 4, *â viçvarûpo amritâni tasthau*. Or il n'y a aucune raison dans ce dernier passage, qu'on sous-entende ou non le mot *nâma*, de donner au pluriel *amri-*

* Aux vers VII, 66, 18; VIII, 52, 11, notre mot a probablement le sens de loi. M. Roth cite encore les vers VI, 2, 9; VIII, 90, 6; IX, 63, 14; 86, 5; X, 82, 3; 97, 1 et 2, où il paraît signifier en effet, sinon « troupe », du moins « forme » ou « race », tandis que M. Grassmann lui donne dans les mêmes passages le sens de « demeure », le vers I, 22, 16 et dubitativement le vers X, 122, 3, au sujet desquels les articles des deux lexicographes diffèrent de la même manière, enfin le vers I, 85, 11, où le mot *dhâman* a le sens de « loi ».

** Sur les vers VI, 2, 9; VIII, 90, 6; IX, 63, 14; 86, 5; X, 82, 3; 97, 1 et 2, voir la note précédente.

*** C'est peut-être dans le même ordre d'idées qu'il faut expliquer les passages des autres Vedas et des Brâhma*n*as pour lesquels B. et R. proposent le sens d'« objet favori ».

mais qui vient en tout cas d'une racine *vri*. La signification étymologique n'en peut être établie avec la même certitude que celle des mots précédents, parce qu'il y a en sanskrit deux racines *vri* de sens très-différents. L'une signifie « choisir, désirer », l'autre « envelopper, couvrir ». MM. Roth et Grassmann dérivent le mot *vrata* de la première, et lui attribuent par suite le sens primitif de « volonté ». Je crois au contraire avec M. Max Müller (*Rig-Veda-Sanhitâ... translated*, p. 225), qu'il vient de la seconde, et qu'il a signifié d'abord, non pas comme l'entend ce savant « lieu clos », mais bien « garde, protection ». Mon principal argument en faveur de cette interprétation étant d'ailleurs tiré de l'étude des trois autres mots signifiant « loi », il convient de revenir à ceux-ci, et d'abord à leurs racines.

Dans la cosmogonie des Vedas la racine *dhâ* « poser » exprime la création, et la racine *dhri* « soutenir » la conservation du monde. Dans l'ordre du culte, elles expriment, l'une l'institution, l'autre la pratique du sacrifice. Avec le préfixe *vi*, la première a les mêmes emplois, mais avec une

tâni un autre sens que celui d'« essences immortelles ». J'en conclus que la racine *sthâ* avec le préfixe *â* n'implique pas nécessairement l'idée matérielle de « se tenir sur » et peut prendre le sens d' « entrer en possession de ». Les « fils de l'immortalité » dont il est question au vers X, 13, 1 sont entrés en possession de leurs essences divines, comme les Maruts de leur essence de Maruts.

Dans tous les autres passages pour lesquels MM. Roth et Grassmann adoptent le sens de « demeure »* le mot *dhâman* paraît signifier « loi ». Il en est cependant plusieurs** où on pourrait hésiter entre ce dernier sens et ceux de « nature, essence, forme ». La même hésitation est possible au sujet de quelques autres*** pour lesquels M. Grassmann adopte le sens de « loi ».

* I, 43, 9; 123, 8; 153, 2, III, 51, 2 : VII, 36, 5; VIII, 13, 20; IX, 86, 22; 94, 2; 97, 32; X, 10, 6; 122, 3; 189, 3, (cf. la note suivante), auxquels M. Grassmann ajoute seul VIII, 41, 10; X, 124, 3 (« loi » dans Roth) et I, 22, 16 (« troupe » *ibid.*), et M. Roth IX, 66, 5; 97, 5; 114, 1 (« loi » dans Grassmann).

** II, 3, 2; VII, 61, 4; IX, 69, 6; 86, 15; X, 56, 5; 65, 5, et même X, 67, 2; 181, 2. M. Roth avait du reste adopté le sens de « loi » pour les vers X, 67, 2; 181, 2. Pour le vers IX, 69, 6 comme pour III, 37, 4 cité dans la note ci-après, pour I, 152, 5 expliqué plus haut, et enfin pour III, 3, 4, il avait imaginé le sens de « mode musical ». Mais dans ceux de ces passages où le mot ne signifie pas « essence » il s'explique très-bien par le sens général de « loi ».

*** III, 3, 10; 37, 4; VIII, 27, 15. Quant au vers I, 164, 15, il nous a servi plus haut à établir le sens de « forme, espèce ». Pour le vers III, 3, 10, M. Roth avait imaginé le sens de « faculté, puissance », qu'il avait étendu au vers X, 81, 5 expliqué plus haut, où le mot signifie essence, au vers VIII, 19, 14 où M. Grassmann lui donne avec raison le sens de « loi », et enfin au vers X, 166, 4, pour lequel le même savant propose, avec hésitation, le sens de « violence », et où celui de « loi » ou d' « acte conforme à la loi » est encore parfaitement admissible.

modification du sens : le préfixe implique en effet l'idée de l'institution des diverses parties, de la disposition, de l'arrangement.

Rien ne peut faire mieux saisir les rapports et les nuances de ces différentes notions que la comparaison de trois noms d'agent *dhâtri, vidhâtri, dhartri*. Tous les trois désignent la divinité, l'un en tant qu'elle crée, l'autre en tant qu'elle ordonne, le troisième en tant qu'elle conserve le monde (cf. Grassmann, s. v.) Les fondateurs du sacrifice sont aussi désignés par le nom de *dhâtri* IX, 10, 3 et par celui de *vidhâtri* IV, 55, 2; celui qui observe la loi du sacrifice l'est par le nom de *dhartri* II, 23, 17.

Les formes conjuguées des mêmes racines ont des emplois analogues. La question de la création est soulevée en ces termes dans un hymne d'ailleurs vraisemblablement assez moderne : X, 129, 7. « D'où ce monde (littéralement *cette émission, visrishtih*) est venu, s'il a été créé (*dadhe*) ou non, celui-là le sait, qui surveille le monde au plus haut du ciel, ou peut-être lui-même ne le sait-il pas. » Peu nous importe d'ailleurs le doute exprimé dans ce passage ; nous ne voulons établir ici que l'attribution du sens de « créer, fonder » à la racine *dhâ*. Cette même racine exprime l'institution du sacrifice au vers III, 29, 7, d'après lequel les dieux ont établi, *adadhuh*, Agni comme porteur d'offrandes (cf. *passim*). Elle est employée avec le préfixe *vi* au vers VII, 66, 11, portant que les Adityas ont disposé, ordonné, *vi...dadhuh*, la saison, le mois, le jour, la nuit, le sacrifice et la prière. Un autre poëte insiste sur le sens du verbe en l'accompagnant d'un nom d'action formé de la même racine et du même préfixe : IV, 51, 6. « Où est-elle, l'ancienne aurore ? Quelle était-elle, celle où ont été *disposées les dispositions* des Ribhus, *vidhânâ vidadhuh* ? » Quant à la racine *dhri*, on la rencontre à chaque pas employée pour désigner l'acte des dieux soutenant, étayant le ciel, la terre, tous les mondes ou tous les êtres, et elle sert aussi à exprimer l'entretien du feu sacré par les prêtres III, 2, 7.

L'idée de l'arrangement et celle de la conservation, littéralement de l'étaiement du monde, en appellent une troisième, celle de l'adaptation des différentes parties. Sans cette adaptation en effet, le monde n'offrirait, ni l'ordre qu'implique le verbe *vi-dhâ*, ni surtout la solidité qu'implique le verbe *dhri*. Nous savons déjà que la racine *ri* signifie

« être adapté » et au causal « adapter ». Or le participe de cette racine, identique à notre mot *rita*, mais accompagné du préfixe *sam*, sert d'épithète à l'étai « bien adapté » qui soutient le ciel IV, 13, 5[1]. Au contraire, avec le préfixe, *nih* marquant la séparation, la racine *ri* prend le sens de « se dissoudre », et le nom d'action *nirriti* désigne la Destruction personnifiée. L'idée de l'adaptation des différentes parties du monde entre elles a trouvé son expression la plus frappante dans le grand hymne de Dîrghatamas I, 164, où l'ordre universel, désigné par le mot *rita*, est symbolisé sous la figure d'une roue. C'est encore la racine *ri* qui a donné le nom des rayons, *ara*, et qui exprime leur adaptation à la roue dans ce même hymne (vers 48) et celle de l'essieu aux deux roues I, 30, 14, et 15. — Dans l'ordre du culte, peut-être la racine *ri* accompagnée du préfixe *sam* exprime-t-elle l'adaptation du feu et de la prière, c'est-à-dire de deux des principaux éléments du sacrifice, III, 11, 2, cf. 2, 1.

Ainsi donc, fondation, étaiement, adaptation, telles sont les significations primitives d'où est sortie celle de loi dans les trois mots *dhâman, dharman, rita*. Ils expriment à l'origine, non une idée morale, mais telle ou telle des conditions matérielles de l'existence et de la stabilité du monde. C'est une première raison de douter que le sens étymologique du mot *vrata* ait été « volonté ». L'objection devient plus grave si l'on remarque que d'ailleurs, en dehors des emplois du mot en litige, les formules qui font de la volonté des dieux le principe de l'ordre du monde sont rares dans le *R*ig-Veda, et que là même où on rencontre cette idée, elle est exprimée, non par la racine *vri*, mais par la racine *vaç*, VIII, 28, 4, « Ce que veulent les dieux arrive nécessairement », cf. VIII, 20, 17 ; 50, 4 ; 55, 4. La racine *vri* n'a pas même en sanskrit, comme elle l'a en grec dans le verbe βούλομαι, et en latin dans le verbe *volo*, le sens propre de « vouloir », mais seulement ceux de « choisir, désirer ». C'est ce que reconnaissent MM. Roth et Grassmann, et ce que confirme l'examen des différents mots formés de cette racine, dont toutes les acceptions se ramènent à ces deux sens. Il est vrai que, selon une conception philosophique exprimée déjà dans un hymne du *R*ig-Veda X, 129, 4, le désir (d'un premier être) aurait été le principe des choses.

1. Cf. X, 170, 2 « La vérité (ou la lumière véridique) adaptée à l'étaiement (*dharman*) solide du ciel ».

Mais outre que l'idée de désir y est exprimée par une autre racine, la racine *kam*, cet hymne, auquel nous avons emprunté plus haut une citation relative à la création du monde, est, comme je l'ai dit alors, un de ceux qui peuvent le plus justement passer pour relativement modernes, et il n'est pas probable que personne songe à dériver de spéculations philosophiques aussi raffinées le sens de « loi » couramment attribué dans les hymnes les plus divers au mot *vrata*. Ces différentes considérations, mais surtout la parfaite analogie de notre mot avec ceux qui ont été précédemment étudiés, m'ont déterminé à en rapporter plutôt l'origine à la racine *vri* « envelopper, couvrir ». De ces sens on passe aisément à celui de « protéger, garder » que la racine a pris en effet dans les mots *varûtha* et *varman* « protection ». Si le mot *vrata* a eu primitivement la même signification que ces derniers, il s'est trouvé ainsi à peu près synonyme de *dharman* « étaiement, conservation », et a pu, comme lui, arriver avec le temps au sens de « loi ». Cette conjecture sera du reste confirmée par les ressemblances toutes particulières que nous remarquerons dans l'emploi des deux mots.

Le mot *rita* est encore employé comme adjectif dans le sens d'« apte, capable », aux vers VI, 67, 4; VIII, 49, 5; IX, 62, 30; X, 106, 5, où il est appliqué à Mitra et Varuna, à Agni, à Soma, aux Açvins.

Le sens primitif des mots *dhâman* et *dharman* est bien présent à l'esprit des rishis védiques, comme le prouvent les jeux étymologiques que renferment, sur le premier le vers VI, 67, 9 à Mitra et Varuna « Les *dhâman* institués par vous, *yuva-dhita* »[1], sur le second les vers I, 22, 18 « Maintenant, *dhri*, les *dharman* », II, 13, 17 (à Indra) « Tu as maintenu, entretenu, *dhri*, les rivières selon le *dharman* », IX, 35, 6 (de Soma) « Lui, le maître du *dharman*, sous la loi (*vrata*) duquel tous les hommes *maintiennent*, *dhri* ».

Dharman garde même évidemment sa valeur de nom d'action au vers X, 88, 1, où il est construit au datif, parallèlement au datif de *bharman*, nom d'action de la racine *bhri* « porter » qui n'a pas pris d'autre sens : « Pour qu'il porte et pour qu'il soutienne le monde. »

Cet emploi du mot *dharman*, comparé à ceux du mot

1. Cf. les passages cités plus haut, p. 211 en note, I, 164, 15 ; III, 55, 10 ; X, 82, 3.

dhartri, rappelle ceux du nom d'action *savîman* et de ses synonymes *sava*, *prasava*, comparés au nom d'agent qui désigne le dieu Savitri, et le rapprochement peut être étendu au locatif du mot *dharman*, ainsi qu'aux mêmes cas des autres termes *dhâman*, *vrata*, *rita*.

Tenons-nous en d'abord au datif. Comme le datif du mot *sava* signifie aux vers I, 113, 1 ; II, 38, 1 ; III, 56, 7 ; IV, 54, 5, « pour que l'acte de Savitri, » l'acte consistant, au moins primitivement, à enfanter « s'accomplisse », de même le datif du mot *dharman* signifie proprement « pour que l'acte consistant à soutenir, à maintenir, s'accomplisse ». S'il peut souvent, comme au vers X, 50, 6, que nous retrouverons en temps et lieu, se traduire « pour l'observation de la loi », il garde, comme on vient de le voir, son sens étymologique au vers X, 88, 1. Quant au rapprochement avec les noms d'action de la racine *sû*, il s'impose au vers IV, 53, 3, où le datif de *dharman* désigne l'acte de Savitri lui-même, comme le mot *savîman*, qui se rencontre précisément dans le même vers. Nous aurons à constater des emplois analogues des datifs de *dhâman* VIII, 52, 11, de *vrata* II, 23, 6, et surtout de *rita* I, 137, 2; 151, 3 et 6 ; 153, 3 ; IV, 3, 8 ; 23, 10 ; V, 20, 4 ; IX, 17, 8 ; 97, 23 ; X, 8, 4, mais dans un sens plus récent « pour l'observation de la loi ». Il faut encore remarquer pourtant que le datif de *rita* remplace au vers I, 34, 10, comme le datif de *dharman* au vers IV, 53, 3, un nom d'action de la racine *sû*, et désigne l'œuvre de Savitri.

Les emplois du locatif des mots *savîman*, *sava*, *prasava*, ne jettent pas moins de lumière sur ceux du locatif des mots *dhâman*, *dharman*, *vrata* et *rita*. Le mot *savîman* est ainsi construit au vers IV, 53, 3 déjà cité, cf. VIII, 18, 1, et ses synonymes le sont aux vers I, 159, 5 ; III, 33, 6 ; V, 82, 6 ; X, 139, 1, cf. V, 42, 9, dans ce sens : « Alors que l'acte de Savitri s'accomplit ». Le locatif de *savîman* régit le nom de Savitri au génitif dans la formule « Puissions-nous être dans le meilleur *savîman* de Savitri » VI, 71, 2 ; X, 36, 12, cf. X, 64, 7. Ici l'acte de Savitri est la protection qu'il étend sur les créatures, et nous serions d'autant mieux autorisés à traduire « sous la protection de Savitri » qu'au vers X, 36, 12, le locatif du mot *çarman* est construit parallèlement à celui de *savîman* « sous la protection d'Agni ». Ailleurs le génitif construit avec le nom d'action de la racine *sû*, qui est cette fois *prasava*, doit être pris au sens passif : on dit de

Savitri qu'il est dans le *niveçana* et le *prasava* de toutes les créatures, VI, 71, 2, c'est-à-dire qu'il est occupé, selon la formule qui a été commentée plus haut (p. 56), à les faire « rentrer » et « sortir ».

Cette dernière construction est répétée pour le locatif du mot *dharman* dans des passages où, comme le datif du même mot dans le vers X, 88, 1, il conserve sa valeur étymologique de nom d'action de la racine *dhri* « soutenir » : I, 159, 3, « En soutenant les êtres mobiles et immobiles » ; — V, 15, 2, « Les héros assis dans le *dharman* solide[1] du ciel », c'est-à-dire « occupés à soutenir solidement le ciel[2] ». Au vers X, 170, 2, le locatif n'est pas construit absolument, mais il dépend du participe *arpita* : « La vérité » ou « (La lumière) véridique adaptée à l'étaiement solide du ciel. » La construction absolue se retrouve au contraire aux vers IX, 7, 1 ; IX, 110, 4, pour l'expression *dharman* du *rita*, signifiant « alors que le *rita* est maintenu » ou « dans la loi de l'ordre ». Ailleurs, le locatif du mot *dharman*, et aussi celui de son proche parent *dhariman*, sont employés, soit sans régime dans ce sens « alors que le *dhariman*, la loi, s'accomplit » IX, 86, 4, soit avec un génitif construit dans le sens actif « alors que s'accomplit le *dharman* » ou « sous la loi d'Agni X, 20, 2, cf. III, 38, 2, de Soma IX, 86, 4 ». Du sens d' « acte consistant à soutenir » on a pu passer aussi à celui de « protection », et le locatif de *dharman*, comme celui de *savîman* dans les vers VI, 71, 2 ; X, 36, 12, cités plus haut, paraît le prendre au vers X, 167, 3 « sous le *dharman* du roi

1. *Dharuna* : jeu étymologique à rapprocher de ceux qui ont été relevés plus haut, p. 216. Remarquez encore dans le même vers l'emploi du verbe *dhri*.

2. Cette explication rend inutile l'attribution au mot *dharman* du sens d' « appui », que M. Grassmann croit trouver encore, je ne sais pourquoi, au vers I, 22, 18 (le vers VIII, 6, 20 est obscur). Le mot *vi-dharman*, qui est à *dharman* ce que *vi-dhartri* est à *dhartri*, a les mêmes emplois. Au locatif il signifie, lorsqu'il est seul « alors que s'accomplit l'acte qui consiste à soutenir en séparant » ou « dans l'observation de la loi » IX, 4, 9; 64, 9; 100, 7; X, 123, 8, cf. III, 2, 3, avec les épithètes *satya*, *prathama*, « selon la loi qui s'accomplit » IX, 109, 6 (remarquez le rapprochement de *dhartri*), « dans l'observation de la première loi » ou « en faisant pour la première fois l'acte appelé *vidharman* » IX, 97, 40, avec le génitif *rajasah* « en soutenant et partageant l'espace » VI, 71, 1; IX, 86, 30. Les cinq régions sont sous le *vidharman*, sous la loi, de Soma IX, 86, 29, cf. I, 164, 36. Les rivières cèdent au *vidharman*, à la loi, des Maruts VIII, 7, 5. Agni agit selon le *vidharman*, selon la loi X, 46, 6. Au vers V, 17, 2, *vidharman* est un nom d'agent comme le mot *dharman* oxyton.

Soma, de Varuna » (cf. IX, 97, 22, sous le *dharman* de l'aîné), où il est également construit parallèlement au locatif de *çarman* « protection ». Mais au vers I, 128, 1, ce n'est évidemment pas « sous la protection de Manus », c'est « alors que Manus accomplit l'acte qui consiste à maintenir, *dharîman*, à observer les rites », qu'Agni sacrifie lui-même selon le *vrata* des Uçij, selon son propre *vrata*.

Le mot *vrata*, que nous venons de voir rapproché de *dharîman*, a au locatif des emplois tout à fait analogues à ceux de ce mot et de *dharman*. Il est construit avec un génitif au sens passif dans le vers V, 46, 7, qui distingue les déesses terrestres, et celles qui sont dans le *vrata* des eaux, c'est-à-dire d'après le sens étymologique proposé pour ce mot, qui enveloppent, qui retiennent les eaux. Il l'est beaucoup plus souvent avec un génitif pris dans le sens actif « dans le *vrata* d'Agni I, 31, 1, de Soma X, 57, 6, de Pûshan VI, 54, 9, de Parjanya V, 83, 5, d'Indra I, 101, 3 », c'est-à-dire « alors que tel ou tel de ces dieux accomplit l'acte désigné par le mot *vrata* », ou peut-être, « sous sa protection », ou encore « sous sa loi ». Le rapprochement du mot *vrata* et de *sava*, nom d'action de la racine *sû*, s'impose au vers X, 36, 13, où le *vrata* est attribué à Savitri, qui reçoit en même temps l'épithète *satya-sava*, cf. V, 82, 7, d'ailleurs évidemment équivalente à *satya-dharman* « dont la loi s'accomplit ». Le locatif singulier de *vrata* est employé sans régime au vers III, 38, 6 « dans l'observation de la loi ». Il en est de même du locatif pluriel aux vers III, 54, 5 ; X, 114, 2, où il est du reste accompagné de l'épithète *guhya* « sous les lois secrètes ».

Les emplois équivalents du mot *dhâman*, s'ils sont moins nombreux, ne sont guère moins significatifs. Dans l'expression *sva ritasya dhâman* VII, 36, 5, le pronom possessif remplaçant un génitif, nous trouvons réunies les deux constructions au sens actif et au sens passif « dans leur *dhâman* du *rita* », c'est-à-dire « dans le maintien du *rita* qui est leur œuvre ». La seconde se rencontre seule au vers I, 43, 9 « dans le *dhâman* suprême du *rita* ». Aux vers VIII, 13, 20 ; IX, 86, 22, nous trouvons le locatif pluriel, sans génitif, mais avec un adjectif « sous les lois anciennes », et « sous les lois divines ».

Le locatif du mot *rita* paraît signifier « dans l'observation de la loi » aux vers I, 141, 11 ; II, 29, 4 ; IV, 33, 11 ; V, 44, 2 ; VI, 67, 8 ; X, 99, 2.

Nous avons eu déjà, tout en recherchant dans certains emplois de nos quatre mots, les traces de leur signification étymologique, plus d'une occasion de reconnaître qu'ils pouvaient y être pris aussi dans le sens de loi. Il nous reste à passer en revue ceux de leurs emplois où ce sens paraît hors de doute. Mais nous retiendrons de la discussion précédente cet enseignement, qu'appelés par leur sens primitif à exprimer une action, ils pourront souvent désigner l'œuvre conforme à la loi aussi bien que la loi elle-même. Leur construction avec le génitif du nom de l'agent nous aura aussi fait comprendre qu'ils puissent se construire, dans le sens de loi, avec le génitif du nom du personnage considéré comme législateur ou comme gardien de la loi.

Des quatre mots, *rita* est certainement celui qui exprime l'idée d'ordre, de loi, sous sa forme la plus arrêtée, la plus mythique, s'il m'est permis de parler ainsi. Il peut être régi au génitif par l'un quelconque des trois autres. Ainsi on dit le *dharman*, proprement l'institution, du *rita* I, 43, 9; VII, 36, 5, le *dharman*, proprement le maintien, du *rita* IX, 7, 1 ; 110, 4[1]. Ce qui prouve toutefois que, dans les combinaisons de ce genre, le sens étymologique tend à s'effacer, même dans le terme qui régit le mot *rita*, c'est que ce terme peut s'y construire au pluriel, comme au vers X, 124, 3, où sont mentionnés les *dhâman* du *rita*, et au vers I, 65, 3 qui parle des *vrata* du *rita*. Ces dernières locutions peuvent se traduire à peu près indifféremment « les lois de l'ordre » ou « l'ordre de la loi ». Mais il reste toujours cette différence entre le mot *rita* et les trois autres, qu'il ne régit jamais aucun de ceux-ci au génitif.

D'ailleurs les combinaisons mêmes qui viennent de nous révéler cette différence d'emploi nous fournissent en même temps la preuve que les quatre mots expriment des idées

1. Citons encore à ce propos la construction du mot *rita* avec des verbes, des adjectifs ou des substantifs tirés de la même racine que les mots *dhâman* et *dharman*, dans les locutions « établir, *dhâ*, le *rita* » I, 71, 3; VIII, 27, 19), « maintenir, *dhri*, le *rita* permanent, *dharuna* » V, 15, 2, le « mainteneur, *dhartri*, du grand *rita* » II, 23, 17, les « bases solides, *dharuna*, du *rita* » IV, 23, 9, la manifestation régulière, *dharnasi*, du *rita* » I, 105, 6. — On dit du reste aussi « établir, *â-dhâ*, les *vrata* » VIII, 92, 1, « maintenir, *dhri*, les *vrata* » VIII, 83, 2, locution qui s'est fixée dans le composé *dhrita-vrata*, et « établir, *dhâ*, les *dharman* » IX, 64, 1. Sur la construction des mots *dhâman* et *dharman* avec des formes tirées de leur propre racine, voir plus haut, p. 216.

fort voisines. On en trouvera une autre dans les textes pareils au vers V, 63, 7 « Selon le *dharman*, ô Mitra et Varu*n*a, dieux sages, vous gardez les *vrata* par la magie de l'Asura, selon le *rita* vous régnez sur le monde entier », où le rapprochement de deux ou trois de nos termes équivaut à peu près à la répétition de l'un d'eux, par exemple du mot *rita* ou de ses composés, dans celui-ci « O Mitra et Varu*n*a qui, selon le *rita*, avez grandi dans le *rita* et êtes attachés au *rita* » I, 2, 8. J'aurai le soin, dans chacune des sections suivantes, de réunir, pour les signaler à l'attention du lecteur, les textes de ce genre.

Dans les passages mêmes où les termes en question figurent isolément, la synonymie en est confirmée par la similitude de leurs emplois. C'est ce que nous constaterons plus loin en étudiant ces emplois dans leurs rapports, soit avec différents ordres d'idées, idées naturalistes, idées liturgiques, idées morales, soit avec les mythes de divers dieux. C'est ce que nous allons constater dès à présent en passant en revue les locutions d'où ressort le plus clairement le sens de « loi », attribué en commun aux quatre termes.

Il n'y en a pas de plus décisives que celles qui signifient « violer » la loi ou les lois. On trouve cette idée exprimée, avec le mot *dharman*, par la racine *yup* VII, 89, 5, et par la racine *dush* III, 3, 1. Elle l'est très-souvent par la racine *mi*, accompagnée ou non du préfixe *pra*, et dans des phrases, soit affirmatives, soit négatives, avec le mot *dhâman* IV, 5, 4; VI, 21, 3; 67, 9; VII, 63, 3; X, 48, 11; 89, 8, et avec le mot *vrata* I, 25, 1; 69, 7; 92, 12; 124, 2; II, 8, 3; 24, 12; 38, 9; III, 32, 8; 56, 1; V, 69, 4; VII, 31, 11; 47, 3; 76, 5; VIII, 48, 9; X, 2, 4; 10, 5; 25, 3. Le mot *vrata* se construit encore avec la racine *dhrish* « oser » accompagnée du préfixe *â* et de la négation pour former une locution dont le sens est « ne rien entreprendre contre la loi » VI, 7, 5; IX, 53, 3. La particule *ati*, qui implique l'idée d'excès, et par suite de transgression, sert aussi à exprimer la violation du *vrata*, soit comme préfixe du verbe *kri* « faire » X, 12, 5, soit comme préposition dans la formule *ati vratam* « contre la loi » X, 33, 9.

Si le mot *rita* ne s'est pas rencontré dans les locutions qui viennent d'être signalées, nous le trouvons aussi bien que les trois autres combiné avec des mots exprimant l' « observation » de la loi. Les racines *push*, proprement « nourrir », et

mâ, proprement « faire », régissant, l'une le mot *dharman* V, 26, 6, l'autre le mot *dhâman* VIII, 41, 10; X, 56, 5; 124, 3, peuvent en rappeler encore les sens étymologiques de « conservation, maintien » et d' « institution ». Avec le mot *vrata* est plusieurs fois construite la racine *bhûsh*, accompagnée des préfixes *upa* III, 3, 9, *pari* I, 31, 2; 136, 5, *pra* III, 55, 1 (cf. *vi-bhûsh* VI, 15, 9), et signifiant « s'occuper activement de l'exécution d'une chose »[1]. Le mot *rita* est plusieurs fois le régime du verbe *sap* I, 67, 8; 68, 4; V, 12, 2[2]; 68, 4, ou du verbe *sapary* X, 37, 1, dont le sens propre est « honorer » (cf. le composé *rita sap*).

Le verb *sac* « suivre » prend pour régime le mot *dhâman* I, 123, 8 (cf. le composé *dhâma-sac* III, 51, 2) et le mot *vrata* I, 84, 12; 101, 3; VII, 5, 4 (aux vers VIII, 25, 17; IX, 82, 5, avec le préfixe *anu*). L'auteur du vers V, 67, 3 insiste sur l'idée en ajoutant à la formule « suivre les *vrata* » cette comparaison « comme avec le pied ». La même idée est exprimée par le verbe *i* « aller » construit avec l'accusatif du mot *vrata* au vers I, 144, 1 (où elle est accompagnée du préfixe *pra*) et avec celui du mot *rita* aux vers I, 41, 4; 188, 2; V, 45, 7; VIII, 27, 20; IX, 69, 3; 74, 3; X, 78, 2, dans le sens de « suivre la loi ».

Cependant les verbes signifiant simplement « aller », et non-seulement *i*, mais *kram*, *gâ*, *car*, se construisent plus souvent avec une locution composée de l'un des mots *dhâman* IX, 114, 1, ou *vrata* I, 65, 3; III, 7, 7; 61, 1; VIII, 25, 16; 40, 8, et du préfixe *anu*, dont le sens est « selon la loi » ou « les lois » (cf. *anu-sthâ* avec le datif de *vrata* III, 30, 4 et le composé *vrata-cârin*), ou bien avec l'instrumental du mot *rita* VII, 56, 12; X, 123, 4, cf. III, 4, 5; X, 108, 11; 139, 4, exprimant la même idée.

Plus généralement, les locutions composées du préfixe *anu* et de l'accusatif singulier ou pluriel des mots *dhâman* IX, 97, 5, *dharman* III, 17, 1 et 5; X, 56, 3; 149, 3, *vrata* I, 128, 1; 136, 5; II, 38, 3 et 6; III, 4, 7; VI, 15, 9; VII, 87, 7; VIII, 25, 17; 41, 3 et 7 (cf. l'adjectif composé *anu vrata*), l'instrumental pluriel du mot *dhâman*, l'instrumental singu-

1. Cf. encore l'emploi de *upa-kshi* « demeurer dans » avec l'accusatif, III, 59, 3, et de l'adjectif *nimrigra* « s'adaptant à » avec le locatif II, 38, 2, du mot *vrata*.

2. Et au vers 6, si on substitue *sadpâti* à la leçon du texte *sa pâti*.

ier ou pluriel des mots *dharman*, *vrata*, *rita* (Grassmann, s. v.), s'emploient dans une phrase quelconque pour exprimer l'idée que l'acte dont il s'agit s'accomplit conformément à la loi. Il en est de même de l'ablatif du mot *dharman* avec le préfixe *pari* VI, 70, 3 (*id.* VIII, 27, 16; X, 64, 13), et de celui du mot *rita* avec le préfixe *adhi* I, 36, 11 ; X, 73, 5.

Comme on dit « observer », on dit aussi « garder » la loi, et cette expression paraît, au moins dans la plupart des cas, signifier, non plus seulement « exécuter la loi », mais « veiller à son exécution ». Le mot *vrata* est construit dans ce sens, soit au singulier, soit au pluriel, avec la racine *raksh* précédée ou non du préfixe *abhi*, I, 62, 10 ; 90, 2 ; IV, 53, 4 ; V, 63, 7 ; VI, 8, 2 ; VII, 83, 9 ; VIII, 56, 13 ; IX, 73, 3 ; X, 37, 5, ou avec la racine *pâ* IX, 70, 4 (cf. le composé *vrata-pâ*, particulièrement au vers VI, 8, 2), et, comme régime indirect, avec l'intensif *jâgri* « veiller sur les lois » IX, 61, 24. La même idée est exprimée avec le mot *rita* dans la locution « gardien de la loi », dont on peut rapprocher celle de « maître de la loi » (Grassman s. v., 19, cf. le composé *rita-pâ*). On dit aussi « le maître du *dharman* » IX, 35, 6, « le surveillant des *dharman* » VIII, 43, 24 (cf. I, 55, 3 « régner sur les *dharman* »).

J'ai dit plus haut que le mot *rita* est celui des quatre termes qui exprime l'idée de loi sous sa forme la plus arrêtée, et en quelque sorte la plus mythique. C'est ce que prouvent, outre les combinaisons de mots déjà signalées alors, celles qu'il me reste à relever, et par l'énumération desquelles je terminerai cette première section.

Les locutions qui signifient « suivre la loi » se forment, ainsi que nous l'avons vu, avec les autres termes comme avec le terme *rita*. Mais c'est celui-ci seul qui entre dans l'expression « chemin de la loi » (Grassmann, s. v., 21) et dans les locutions « suivre, *anu-i*, *yâ* le chemin de la loi » I, 124, 3 ; III, 12, 7 ; V, 80, 4 ; VII, 44, 5 ; VIII, 12, 3 ; X, 66, 13, aller ou venir VIII, 22, 7 ; IX, 86, 33, cf. VIII, 31, 13, passer VII, 65, 3, conduire X, 133, 6 (cf. le conducteur du *rita* VII, 40, 4, le composé *rita-nî*), se répandre IX, 7, 1, par le chemin ou les chemins (ou sur IX, 95, 2, cf. en suivant, *anu*, IX, 97, 32, les chemins) de la loi. On peut citer dans le même ordre d'idées les expressions telles que le « char, la roue, le joug I, 143, 7, III, 6, 6, les chevaux IV, 2, 3, les bœufs attelés au joug I, 84, 16 (cf. l'expression atteler le *rita* III, 27, 11 ; IX, 7, 1 ; X, 30, 11), les rênes, les cochers ».

ou « le navire », ou « les ailes », ou « les portes » du *rita* (Grassmann, s. v, 16).

Comme on dit « le chemin », on dit aussi « le séjour, le plateau, le fond, le domaine X, 92, 4, du *rita* » (*ibid.*, 14). De même que la première expression correspond à la locution « suivre la loi », les autres correspondent, au moins dans certains cas, à la locution « garder la loi », comme le prouve le vers X, 5, 2 « Les sages gardent la place du *rita* », cf. X, 177, 2. Les deux ordres d'idées sont réunis au vers VI, 51, 9, où il est dit des Adityas qu'ils sont les cochers du *rita* et qu'ils siégent dans le séjour du *rita*.

Aux expressions telles que « séjour du *rita* », on peut rattacher celles de « matrice » ou de « nombril » du *rita* (*ibid.*, 14), impliquant surtout l'idée du lieu d'origine.

Quant à l'expression « mères du *rita* » (*ibid.*, 20, cf. les vaches, le lait, les flots, *ibid.*, 15, les breuvages IV, 23, 8, du *rita*), elle paraît suggérer, moins l'idée d'un enfantement de la loi, que celle d'un enfantement conforme à la loi, comme celle de « fœtus, progéniture, premier-né (cf. le mâle V, 12, 1) du *rita* » (*ibid.*, 17) ne suggère que l'idée d'une naissance conforme à la loi (cf. l'expression *rita à jâtam* VI, 7, 1, les composés *rita-jâ*, *rita-prajâta*, *rita-jâ*).

D'une façon générale, le mot *rita* se distingue des autres termes qui ont le sens de loi par le grand nombre de ses emplois au génitif, non-seulement dans des expressions métaphoriques, ou pour parler plus exactement mythiques, comme celles qui viennent d'être signalées, mais dans plusieurs autres encore, pour lesquelles je renvoie au *Wœrterbuch* de M. Grassmann, en relevant seulement encore celle de « prières » (*ibid.*, 18, cf. les composés *rita-dhiti*, *rita-vâka*) et celle de « prescriptions (*ibid.*, 22) du *rita* », d'où ressort encore bien nettement le sens de « loi ».

SECTION II

L'IDÉE DE LOI DANS L'ORDRE DES PHÉNOMÈNES NATURELS.

Dans l'ordre des phénomènes naturels l'idée de loi est principalement suggérée par la succession régulière des jours et des nuits. Le soleil est assimilé au dieu Savitri en tant qu'il ne viole pas le *dhâman* commun VII, 63, 3. Il s'avance entre

les deux mondes selon le *dharman* I, 160, 1. On lui donne l'épithète *vratapâ* « qui garde la loi » I, 83, 5, équivalente à la formule du vers X, 37, 5 : « Tu gardes le *vrata* de l'univers. » En revanche, l'obscurité qui le cache indûment est appelée *apavrata* « contraire à la loi » V, 40, 6. Il est enfin « la face brillante du *rita* » VI, 51, 1.

L'aurore suit le *vrata* III, 61, 1. Les aurores engendrent, c'est-à-dire sans doute manifestent en les observant, les *vrata* divins VII, 75, 3. L'épithète *ritâvari* « fidèle à la loi », attribuée à l'aurore III, 61, 6 ; IV, 52, 2; VIII, 62, 16, est accompagnée au vers V, 80, 1 d'une locution qui la développe « brillante selon le *rita* ». L'aurore reçoit encore et à la fois les qualifications de *ritapâ* « gardant la loi » et de *ritejâ* « née dans l'ordre, selon la loi » I, 113, 2 (cf. *ritajâtasatya* IV, 51, 7). Elle a brillé selon le *rita* VII, 75, 1. Les aurores ont brillé, rayonné le *rita* IV, 2, 19 (cf. I, 105, 112). Leurs chevaux sont attelés selon le *rita* (*ritayuj*) IV, 51, 5. Elles partent en s'éveillant du séjour du *rita* IV, 51, 8. L'aurore suit bien le chemin du *rita* et observe la distinction des points cardinaux I, 124, (3 *id.* V, 80, 4). Elle dirige les rênes du *rita* I, 123, 13. Deux de nos termes se trouvent combinés dans la formule du vers I, 123, 9 : « La jeune femme, venant chaque jour au rendez-vous, ne viole pas le *dhâman* du *rita*. »

L'aurore et la nuit sont appelées les mères du *rita* I, 142, 7 ; V, 5, 6. La roue aux douze rayons qui symbolise l'année dans l'hymne I, 164 est au vers 11 appelée la roue du *rita*. D'après le vers X, 170, 2, la lumière est adaptée au *dharman* solide du ciel. C'est là, comme nous l'avons vu, une des formules où peut se reconnaître encore le sens étymologique de *dharman* : la lumière sert à étayer le ciel.

La régularité moins grande des phénomènes météorologiques n'empêche pas d'ailleurs qu'on ne leur applique aussi l'idée de loi. Citons, en attendant les formules plus importantes où seront intéressés différents dieux, l'épithète *ritâvarî* « fidèle à la loi » attribuée aux eaux du ciel IV, 18, 6 et aux rivières terrestres qui leur sont assimilées III, 33, 5.

D'après le vers X, 92, 4, le domaine du *rita* est le ciel et le vaste espace. L'étendue que le ciel et la terre « habitent ensemble » est appelée la matrice du *rita* X, 65, 8. Cette dernière expression est répétée sans doute dans le même sens

au vers III, 54, 6[1]. Le ciel et la terre reçoivent, comme l'aurore et la nuit, la qualification de mères du *rita* VI, 17, 7 ; X, 59, 8, cf. IX, 102, 7. On demande que leur *rita* s'accomplisse III, 54, 3 (cf. IV, 56, 6). Cependant dans ces formules, le mot *rita* peut suggérer d'autres idées encore que celle de l'ordre naturel du monde. J'en dirai autant des épithètes *ritâvarî* « fidèle à la loi » I, 160, 1 ; III, 6, 10; 54, 4; IV, 56, 2; X, 36, 2; 66, 6, *ritâyinî* (même sens) X, 5, 3 *ritâvridh* « qui croît selon la loi » I, 106, 3 ; 159, 1; IX, 9, 3, qui sont aussi données au ciel et à la terre. Le ciel et la terre en effet ne sont pas toujours les deux mondes visibles. Les rishis donnent aussi ce nom à des divinités présidant aux deux mondes, et le ciel, en particulier, comme prototype du dieu père, pourrait être passagèrement revêtu d'attributs moraux[2].

Plus généralement, les mots signifiant « loi », dans les formules mêmes où ces mots paraissent le plus évidemment pris au sens purement naturaliste, peuvent éveiller aussi l'idée du sacrifice, soit du sacrifice céleste auquel les phénomènes dont il s'agit se trouvaient identifiés, soit du sacrifice terrestre qui en déterminerait l'apparition.

SECTION III

L'IDÉE DE LOI DANS L'ORDRE DES IDÉES LITURGIQUES.

Dans les formules où figurent les noms d'Agni et de Soma, que nous allons maintenant passer en revue, si ces noms semblent suffisants à eux seuls pour suggérer l'idée du sacrifice, il ne faut cependant pas oublier, d'un côté, qu'ils appartiennent à des personnages complexes, représentant le soleil et l'éclair en même temps que le feu de l'autel et le breuvage sacré, de l'autre que ce feu et ce breuvage sont eux-mêmes conçus comme exerçant une action sur les feux célestes. Il résulte de là que les « lois » dont il s'agira

1. Mais au vers VII, 53, 2, le séjour du *rita* où sont appelés le ciel et la terre personnifiés est le lieu du sacrifice.

2. Notons encore l'application au ciel et à la terre des épithètes *çucivrata* « dont la loi est brillante, ou pure » VI, 70, 2, *madhuvrata* « dont la loi est de répandre la liqueur » VI, 70, 5, *savrata* « observant une même loi » X, 65, 8, cf. VI, 70, 3.

dans les citations qui vont suivre pourront être quelquefois celles qui règlent l'ordre des phénomènes célestes aussi bien que les rites du sacrifice terrestre. Mais par cela seul que les personnages chargés de pourvoir ou de veiller à leur observation recevront dans ces formules les noms d'Agni ou de Soma, les phénomènes célestes, sauf les cas où ils seraient expressément placés sous la dépendance du sacrifice terrestre, s'y trouveraient assimilés eux-mêmes à un sacrifice. En fait, l'idée des rites du sacrifice et celle de l'ordre du monde paraissent avoir été ainsi bien des fois confondues dans la même formule sous l'un des quatre termes dont nous étudions l'emploi. Il serait trop long de discuter toutes les possibilités d'interprétation dans chaque cas particulier. Nous nous contenterons d'insister sur les plus significatifs, sans toutefois omettre sciemment aucun des passages qui intéressent Agni et Soma à l'observation de la « loi ». Il va sans dire qu'on trouvera à part ceux où l'intervention des sacrificateurs, et non-seulement des sacrificateurs anciens qui peuvent n'être que des personnifications d'Agni et de Soma, mais de ceux qui offrent actuellement le sacrifice, suffit pour préciser l'application du terme de « loi » dans le sens liturgique. Aux citations concernant Agni, nous joindrons celles qui concernent en général les sacrificateurs, anciens ou actuels, avec ou sans mention d'Agni, réservant seulement celles où il est fait mention de Soma pour les comprendre dans le nombre des textes qui concernent spécialement ce dieu.

Agni chante selon les *dhâman* III, 3, 4. Il « oint », c'est-à-dire sans doute qu'il honore les *dhâman* II, 3, 2. Le sacrificateur aime les *dhâman* d'Agni par lesquels ce dieu est devenu un habitant du ciel III, 3, 10.

En honorant les dieux, Agni ne viole jamais les *dharman*, III, 3, 1 ; il observe (littéralement nourrit, entretient) les *dharman* V, 26, 6 ; il est le surveillant des *dharman*, c'est-à-dire qu'il veille à leur observation VIII, 43, 24. Au vers III, 17, 5, il est invité à accomplir le sacrifice selon le *dharman* d'un sacrificateur plus ancien que lui, ce qui n'empêche pas qu'il ne reçoive ailleurs l'épithète *svadharman* « qui suit sa propre loi » III, 21, 2. On l'appelle aussi *satyadharman* « dont la loi s'accomplit, ne peut être violée » I, 12, 7. Cette dernière fait évidemment allusion à l'ordre immuable du monde plutôt qu'aux rites du sacrifice terrestre.

L'épithète *dhritavrata* « qui maintient la loi » est une fois appliquée à Agni VIII, 44, 25. Il reçoit encore, outre celles de *mahivrata* I, 45, 3, *harivrata* III, 3, 5, *çucivrata* VIII, 43, 16; X, 118, 1, et au superlatif *çucivratatama* VIII, 44, 21, qui peuvent signifier simplement « dont les *œuvres* sont grandes, brillantes, etc. » aussi bien que « dont la *loi* est grande, etc. », celle de *vratapâ* « qui garde la loi » I, 31, 10; VIII, 11, 1. Cette dernière est au vers VI, 8, 2 accompagnée d'une locution qui répète une seconde fois la même idée : « Agni, naissant dans le ciel suprême, a gardé les *vrata*, lui le gardien des *vrata*. » Ce passage, comme on le voit, paraît faire allusion à l'ordre général du monde. C'est sans doute dans le même sens qu'il est dit que le *vrata* d'Agni n'est pas, c'est-à-dire ne peut être violé II, 8, 3. L'idée est plus développée au vers VI, 7, 5 : « O Agni Vaiçvânara, nul n'a violé ces grands *vrata* qui sont les tiens, alors que naissant au sein du père et de la mère (du ciel et de la terre) tu as trouvé selon les règles la lumière des jours. » Dans une formule de ce genre le mot *vrata* paraît d'ailleurs désigner, moins la loi elle-même, que l'œuvre conforme à la loi. Il en est de même au vers III, 6, 5. « Tels sont tes grands *vrata*, ô Agni ; tu t'es, par ta puissance, étendu sur les deux mondes », et au vers VII, 6, 2 « J'appelle par mes chants les grands *vrata* anciens d'Agni briseur de villes », dont on peut rapprocher cet autre passage, « Nul ne viole tes *vrata* quand tu exauces les hommes » I, 69, 7, c'est-à-dire « Nul ne peut t'empêcher d'accomplir tes œuvres célestes en faveur de ceux que tu veux favoriser ». Le sens de loi convient seul au contraire dans cette formule : VII, 5, 4. « O Agni Vaiçvânara, le triple monde, la terre et le ciel suivent ton *vrata*. » Nous lisons encore au vers 1 de l'hymne I, 31 à Agni, que les Maruts sont nés « sous son *vrata* ». D'après le vers 12 du même hymne, Agni fait bonne garde « dans son *vrata* », c'est-à-dire en observant lui-même sa propre loi. Cette loi est évidemment celle du culte aux vers I, 128, 1 et 144, 1, où Agni est appelé le sacrificateur qui suit son propre *vrata*. Le vers X, 122, 2, portant que les dieux « ont engendré » selon le *vrata* d'Agni, fait sans doute allusion au sacrifice céleste. Les dieux ont placé les *vrata* en Agni, c'est-à-dire qu'ils lui en ont confié la garde VIII, 92, 1. La même idée est exprimée au vers I,36, 5 en ces termes : « C'est en toi que sont réunis tous les *vrata* immuables qu'ont fait les dieux. » Ces *vrata* immua-

bles sont ainsi devenus ceux d'Agni lui-même, qui les connaît II, 5, 4. C'est selon les *vrata* qu'Agni « honore », c'est-à-dire ici satisfait les deux races (des hommes et des dieux), en allant comme messager des dieux d'un monde à l'autre VI, 15, 9.

Le mot *rita*, dans sa fonction d'adjectif, est une fois appliqué à Agni VIII, 49, 5. Ce dieu reçoit aussi les épithètes *ritajâta* I, 144, 7; 189, 6 et *ritaprajâta* I, 65, 10. Le sens de ces dernières est déterminé par la formule du vers VI, 7, 1, appliquée à Agni Vaiçvânara, où le composé est résolu en ses éléments « né dans le *rita* », c'est-à-dire dans l'ordre, selon la loi. L'épithète *ritajâta* est donnée à Agni dans un passage où le ciel et la terre, souvent considérés comme ses parents, reçoivent en même temps l'épithète *ritâvarî* « fidèle à la loi » III, 6, 10. Il faut interpréter dans le même sens les termes de « fœtus du *rita* » et de « premier-né du *rita* ». Le premier de ces termes est appliqué à Agni dans un passage qui mentionne les différents éléments d'où peut sortir le feu, à savoir les eaux, les pierres, le bois, et en outre, l'opération du frottement par laquelle il est produit sur la surface de la terre, VI, 48, 5 : il peut donc faire allusion à la fois à ses différentes origines. Le second suggère, tant par lui-même que par le contexte où on le rencontre X, 5, 7, cf. 61, 19, l'idée de la première origine d'Agni dans le ciel. Il paraît à lui seul désigner Agni au vers I, 164, 37. Pour en revenir à l'épithète *ritajâta* « né dans l'ordre », constatons qu'elle est appliquée à Agni dans un passage où il semble opposé au fils des eaux, Apâ*m* napât, VI, 13, 3, et représenter par conséquent le feu terrestre, mais aussi dans un autre qui fait mention de ses trois demeures III, 20, 2. Il la reçoit encore au vers I, 36, 19, où elle est accompagnée du participe *ukshita* « accru ». Cette dernière citation qui nomme en outre Ka*n*va comme le sacrificateur chez lequel Agni est né et s'est accru selon la loi, et dont on peut rapprocher encore l'application faite au même dieu de l'épithète *ritapravîta* « conçu selon la loi » dans un passage portant que les Virûpas (les A*n*giras) l'ont « accru » pendant bien des nuits (et bien des jours) I, 70, 7, nous fournit l'explication de l'épithète *ritâvridh* « qui croît selon la loi » (cf. plus bas IX, 108, 8), donnée à Agni Vaiçvânara III, 2, 1. Agni est encore appelé *ritâvan* « fidèle à la loi » en différentes circonstances III, 2, 13; 13, 2; 14, 2; IV, 6, 5; 7, 3; V, 1, 6; VI, 12, 1; VII, 3, 1; 7, 4; VIII,

23, 9; 64, 3; 92, 8; X, 7, 4; 140, 6, et particulièrement dans des passages où la mention des dieux qu'il honore suggère naturellement l'application du terme *rita* aux lois du culte I, 77, 1 et 2 cf. 5, IV, 2, 1; 7, 7; VI, 15, 13; X, 2, 2; 6, 2. Dans l'un de ceux-ci III, 20, 4, l'épithète *ritâvan* et rapprochée de celle de *ritupâ* « qui garde, observe les temps ». Elle a peut-être un sens moral aux vers IV, 10, 7 et VII, 1, 19 (cf. V, 25, 1), cités dans le chapitre précédent, où Agni paraît être prié d'éloigner du sacrificateur les fautes qu'il a commises et de ne pas « l'enlacer ». J'en dirai autant de la locution « gardien du *rita* » au vers X, 118, 7, où Agni est invité à brûler le Rakshas avec sa flamme qu'on ne peut tromper. La même locution n'éveille pas d'autre idée que celle des lois du culte aux vers I, 1, 8; III, 10, 2 où elle est appliquée à Agni en même temps que le titre de sacrificateur ou de roi des sacrifices : Le « haut » *rita* dont Agni est le maître d'après les vers VI, 13, 2, paraît bien désigner, avec ou sans allusion au sacrifice, l'ordre général du monde.

La « matrice du *rita* » où Agni nouveau-né est « accru », c'est-a-dire nourri, par les eaux I, 65, 4, paraît bien être le séjour des eaux célestes elles-mêmes. Cette locution semble désigner encore le lieu d'origine d'Agni dans le ciel au vers IV, 1, 12, cf. 11, ainsi que la locution équivalente « séjour du *rita* » au vers IV, 5, 9, et celle de « fond du *rita* » au vers III, 61, 7, si c'est Agni qui y est représenté sous les traits du mâle qui pénètre dans les deux mondes. La matrice du *rita* où s'établit Agni, V, 21, 4; VI, 16, 35, serait au contraire le lieu du sacrifice terrestre au vers III, 1, 11, d'après lequel ce dieu « domestique » y séjourne quand les sœurs (les doigts) font leur œuvre, et au vers III, 7, 2, où la vache unique, qui tourne autour de lui, semble être opposée aux vaches qui lui servent de cavales dans le ciel, et représenter la prière (ou l'offrande) qui lui tient lieu de mère ici-bas.

Agni est, sous les noms de Narâçam̃sa et de Tanûnapât, prié de faire agréer le sacrifice aux dieux par le chemin du *rita* X, 70, 2, de leur transmettre le sacrifice en « oignant de liqueur » les chemins du *rita*, X, 110, 2. Couvert lui-même de beurre, il se place sous le joug du *rita* (pour le traîner) I, 143, 7, ou bien encore il prend les rênes du *rita* V, 7, 3, il attelle au joug les deux chevaux rouges du *rita*, III, 6, 6, cf. IV, 2, 3. La locution « cocher du haut *rita* », IV, 10, 2, fait certainement allusion au sacrifice céleste, au moins dans le passage où elle

est appliquée à Agni en même temps que le titre de *purohita* des dieux III, 2, 8.

Le mot *rita* peut être pris dans un sens très-général au vers V, I, 7, d'après lequel Agni s'est étendu sur les deux mondes selon le *rita*. Mais il désigne certainement la loi du culte au vers III, 5, 3 « Agni, fils des eaux, a été établi chez les races humaines où, comme un ami (ou en qualité de Mitra) il opère selon le *rita* », et au vers X, 12, 2 où Agni est prié de porter l'offrande aux dieux selon le *rita*. Il semble désigner le sacrifice lui-même dans les formules qui invitent le même dieu à sacrifier le *rita* VII, 39, 1, les *rita* VI, 15, 14, à offrir aux dieux le haut *rita* I, 75, 5, et dont on peut rapprocher le titre de sacrificateur du *rita* X, 61, 14, également donné à Agni. L'épithète *adruh* « non trompeur » qui accompagne ce dernier titre, nous fait songer en même temps à la possibilité d'une interprétation du mot *rita* dans le sens moral. La même interprétation paraît devoir être combinée à la fois avec l'interprétation naturaliste et l'interprétation liturgique dans l'hymne V, 12, qui a été traduit en entier dans le chapitre précédent. Le terme de loi, si souvent répété dans cette traduction à laquelle je renvoie, y correspond dans tous les cas au sanskrit *rita*. Citons encore, dans le même ordre d'idées, le vers X, 87, 11, où le poëte exprime le souhait que le Yâtudhâna qui détruit le *rita* par l'*anrita*, par « ce qui est contraire à la loi », tombe sous les coups d'Agni.

J'ai réservé les passages renfermant des allusions expresses à la diversité des formes de la loi qu'Agni observe ou dont il surveille l'observation. Il est dit au vers III, 5, 2, que ce dieu aime les nombreux aspects du *rita*, au vers X, 124, 3, avec combinaison de deux de nos termes, qu'il a ordonné les nombreux *dhâman* du *rita*. L'hymne X, 122 nous donne des chiffres. D'après le vers 3, Agni embrasse les sept *dhâman*; d'après le vers 6, il embrasse trois fois les *rita*. Le rapport de ces chiffres avec les divisions consacrées de l'Univers est clairement indiqué au vers X, 8, 4, où Agni prend sept séjours pour le *rita*, c'est-à-dire pour que la loi s'accomplisse. C'est ainsi que d'après le vers suivant, il doit devenir l'œil (le soleil), le gardien du grand *rita*; c'est ainsi qu'il doit devenir Varuna par son amour du *rita* (cf. plus haut, p. 121). Les sept *dhâman* selon lesquels Agni a été institué sacrificateur par les anciens prêtres IV, 7, 5, rappellent d'ail-

leurs aussi le mythe des sept fondateurs (*dhâtri*) du sacrifice IX, 10, 3.

Passons maintenant à d'autres citations concernant les sacrificateurs mythiques. Ils ont trouvé le *dhâman* suprême du sacrifice qui était caché X, 181, 2. On peut encore chercher une allusion à l'institution céleste du culte dans le vers X, 56, 5, d'après lequel les pères se sont répandus dans l'atmosphère, faisant les anciens *dhâman* qui n'étaient pas faits encore, cf. I, 164, 15.

L'invention du premier *dhâman* du sacrifice est au vers X, 67, 2 attribuée particulièrement aux Angiras. Les vers I, 164, 50 (*id.* X, 90, 16 et I, 164, 43 appliquent au premier sacrifice, célébré par des prêtres divins, cette formule : « Tels furent les premiers *dharman.* » Ce sont, à ce qu'il semble, les règles établies, littéralement les directions données par les sacrificateurs mythiques, que le vers III, 38, 2 présente comme « allant dans le *dharman* », c'est-à-dire comme « suivant la loi ». C'est aussi selon le *dharman*, X, 16, 3, que les morts arrivent dans leur nouvelle demeure, où ils se confondent avec ces anciens sacrificateurs. Les prêtres célestes célébrés dans l'hymne VII, 103 sous le nom de grenouilles, y reçoivent au vers I, l'épithète *vratacârin* « qui suit le *vrata* ». Les Uçij dont Agni suit le *vrata*, en même temps que le sien propre, d'après le vers I, 128, 1, sont ordinairement des sacrificateurs mythiques. Il peut en être de même des Ayus au vers VI, 14, 3, qui nous montre ces personnages triomphant par les *vrata* de celui qui n'observe pas le *vrata*. On donne aux anciens sacrificateurs qui ont allumé Agni l'épithète *ritâyu* « fidèle à la loi » V, 8, 1, cf. VIII, 23, 9. Les pères reçoivent celles de *ritâvridh* « qui a grandi selon la loi » X, 16, 11, et de *ritasap* « qui observe la loi » I, 179, 2. Ils reçoivent les deux à la fois, et en même temps celle de *ritâvan* « fidèle à la loi » au vers X, 154, 4. Ils sont appelés aussi *ritajnâ* « connaissant la loi » X, 15, 1. Ce dernier terme désigne au vers I, 72, 8 les anciens prêtres qui ont découvert les sept portes de la richesse. L'épithète *ritâvan* est encore donnée aux pères dans un passage d'après lequel, devenus les convives des dieux, ils ont trouvé la lumière cachée et engendré l'aurore VII, 76, 4. Il en faut rapprocher les vers IV, 1, 13 ; 2, 14 et 16 où le lever de l'aurore est aussi présenté comme le résultat de l'œuvre des pères, accomplissant avec zèle le *rita*, dirigeant le *rita* comme un char (IV, 2, 14). Dans ces der-

nières formules notre mot paraît désigner le sacrifice lui-même. C'est selon le *rita* que les pères A*n*giras ont fendu la caverne et fait monter le soleil dans le ciel X, 62, 2 et 3 et que les sacrificateurs mythiques dont il est parlé au vers III, 31, 9 ont conquis les mois. Des formules plus ou moins obscures attribuent encore l'observation du *rita* aux Navagvas X, 61, 11, qui, d'après le vers précédent (10), disent le *rita* et attellent le *rita*, et à des personnages équivalents X, 13, 5. Les compagnons de B*r*ihaspati reçoivent l'épithète *ritaspriç* « attaché à la loi » au vers IV, 50, 3 qui nous les montre venant d'un lieu très lointain, et celle de *ritâvan* « fidèle à la loi » au vers II, 24, 7 d'après lequel ils sont retournés après avoir observé les *anrita*, c'est-à-dire les actes contraires à la loi. D'autres allusions à cette apparition et à cette disparition des prêtres célestes, assimilés aux phénomènes naturels, se rencontrent encore dans les formules suivantes : « Ils sont revenus selon le *rita* » III, 4, 5 ; « Ils sont revenus du séjour du *rita* » I, 164, 47. Ce séjour du *rita* est le lieu qu'ils gardent lorsqu'ils prennent leurs formes suprêmes et cachées X, 5, 2. On donne aussi le nom de matrice du *rita* au lieu qu'occupent les habitants du ciel « croissant selon le *rita* », lorsqu'ils instituent le sacrifice pour se l'offrir à eux-mêmes X, 65, 7. C'est sans doute encore l'institution du sacrifice qu'a en vue l'auteur du vers III, 31, 5, lorsqu'il dit des sept prêtres qu'ils ont trouvé le chemin du *rita*. Les sacrificateurs mythiques ont acquis le caractère divin en observant le *rita* immortel, I, 68, 4. Dans d'autres formules, deux de nos termes sont réunis ou rapprochés. Le vers IV, 55, 2 donne à ceux qui ont chanté, ou plutôt observé en chantant les premiers *dharman*[1], l'épithète *ritadhîti* « dont les pensées, ou les prières sont conformes au *rita* ». Les A*n*giras, célébrant le *rita*, ont inventé le premier *dharman* du sacrifice X, 67, 2. Le vers V, 15, 2 concerne à la fois les prêtres divins et les prêtres terrestres qui les ont rejoints : « Ils ont maintenu[2] selon le *rita* le *rita* durable, grâce à leur connaissance du sacrifice, dans le ciel suprême, eux qui ont rejoint, avec ceux

1. Remarquez en outre le rapprochement de la formule *vidhâtaro vi te dadhuh* « Ordonnateurs, ils ont ordonné », rappelant l'étymologie du mot *dhâman*.

2. L'emploi de la racine *dhri* suggère d'avance l'idée exprimée ensuite par le mot *dharman*.

qui sont nés, ceux qui ne sont pas nés (les éternels), les héros siégeant dans le *dharman*[1] durable du ciel. » Il est dit encore des sept prêtres que « célébrant le *rita*, ils n'ont dit que le *rita*, priant selon le *vrata*, eux les gardiens du *vrata* » III, 4, 7, et des dieux eux-mêmes qu'ils ont suivi (dans le sacrifice céleste) les *vrata* du *rita* I, 65, 3.

Les citations précédentes ont fait passer sous nos yeux les principales formes du mythe des anciens pères. Remarquons qu'en dépit de la confusion finale qui s'est opérée dans ce mythe entre la notion du sacrifice terrestre et celle du sacrifice céleste, l'emploi de nos quatre termes peut suggérer dans quelques-unes des formules en question, non-seulement l'idée de la régularité du sacrifice et des phénomènes célestes qui lui sont assimilés, mais aussi celle d'une action exercée sur ceux-ci par celui-là. Par exemple, une formule comme celle du vers X, 63, 3, portant que les A*n*giras ont fait monter le soleil dans le ciel selon le *rita*, paraît faire allusion à la fois à la régularité du lever du soleil et à celle du sacrifice conçu comme la cause efficiente de ce phénomène. Ajoutons que l'épithète *ritâvan* « fidèle à loi » appliquée aux prêtres mythiques semble prendre un sens moral au vers II, 24, 7, qui nous les montre observant les actes contraires au *rita*.

Citons encore quelques passages concernant d'anciens sacrificateurs individuellement désignés. Agni est né dans le *dhariman* de Manus, c'est-à-dire sous la loi, ou dans l'œuvre conforme à la loi, de Manus, d'après le vers I, 128, 1, portant en outre qu'il est né selon le *vrata* des Uçij et selon son propre *vrata*. Nous avons déjà vu plus haut qu'il est « né dans le *rita* » chez Ka*n*va I, 36, 19. On lit pareillement au vers 11 du même hymne que Medhyâtithi et Ka*n*va ont allumé Agni selon le *rita* (*ritâd adhi*). Atri est appelé lui-même *ritajur* « vieilli dans l'ordre, dans l'observation de la loi » X, 142, 1. Au vers I, 190, 2, il semble dit, quoiqu'en termes assez obscurs, que Mâtariçvan a aussi dans ses œuvres observé le *rita*.

Nous arrivons maintenant aux formules qui paraissent concerner les sacrificateurs actuels, et où nos différents termes n'éveillent ordinairement plus d'autre idée que celle de la régularité du culte. La prospérité est promise à celui qui honore

1. Voir plus haut, p. 218.

Agni selon ses *dhâman* VIII, 19, 14, soit qu'il faille entendre par là les lois d'Agni, ou les actes conformes à la loi du sacrificateur lui-même. Le sacrifice est offert à Agni pour le *dharman*, c'est-à-dire pour que la loi soit observée, X, 50, 6. Agni est allumé selon les premiers *dharman*, III, 17, 1. C'est sous le *dharman* d'Agni qu'on honore « la mamelle de la mère », c'est-à-dire la mère dont la mamelle laisse couler tous les biens X, 20, 2. « Observons », dit l'auteur du vers III, 3, 9, « les *vrata* d'Agni ». D'après le vers 3 de l'hymne VI, 14 à Agni, c'est par les *vrata* qu'on triomphe de ceux qui n'observent pas le *vrata*. Ceux qui n'honorent pas Agni sont exposés aux piéges de celui qui suit d'autres *vrata* V, 20, 2. Cette dernière expression désigne peut-être les Rakshas ou les Yâtudhânas. Le vers V, 2, 8 (*id.* X, 32, 6) fait intervenir entre Agni et le suppliant qui l'a irrité un personnage « gardant le *vrata* des dieux ». Une interprétation morale de cette citation et des deux précédentes est admissible ; mais elle ne s'impose pas avec évidence. Au vers X, 115, 7, les sacrifiants que le prêtre associe à Agni dans ses louanges reçoivent l'épithète *ritâyu* « fidèle à la loi ». On donne celle de *ritâvan* (même sens) à l'homme chez lequel ce dieu séjourne comme un ami VIII, 23, 8. Agni donne la sagesse à celui qui agit selon la loi V, 27, 4 (*ritâyat*), il remplit pour lui les fonctions de prêtre, II, 1, 2 ; X, 91, 10. Il est prié d' « aiguiser tous les prêtres dans le *rita* », c'est-à-dire de leur apprendre à observer la loi, VII, 16, 6. Le vers 8 de l'hymne I, 67 à Agni promet des richesses à ceux qui observent les *rita*. Dans un autre vers adressé à Agni sous le nom de Tanûnapât, il est dit que le sacrifice reçoit une onction de liqueur, c'est-à-dire fait pleuvoir les dons du ciel pour celui qui suit le *rita* I, 188, 2. Les sacrificateurs excitent Agni par le chemin du *rita* I, 128, 2, ils l'allument en attelant le *rita* III, 27, 11. On lui donne l'épithète *ritacit* « qui surveille l'observation de la loi » I, 145, 5, particulièrement dans deux passages où ce terme est expliqué par le contexte : « Quand feras-tu attention à nous ? » V, 3, 9, et avec répétition du mot *rita* « Prends connaissance de notre *rita* » IV, 3, 4, c'est-à-dire de l'œuvre, vraisemblablement du sacrifice, que nous accomplissons selon la loi. Au vers V, 20, 4, les suppliants d'Agni lui demandent des vaches « pour la richesse » et « pour que le *rita* s'accomplisse », c'est-à-dire peut-être, pour offrir leur lait en sacrifice.

Le morceau suivant où le mot *rita* est répété avec une singulière insistance, est tiré de l'hymne IV, 3 à Agni. Les sacrificateurs mythiques y interviennent aussi bien que le sacrificateur actuel, et notre terme désigne successivement la loi du sacrifice et celle des phénomènes célestes, ou ces phénomènes eux-mêmes. Après un emploi du mot *rita* dans le sens moral au vers 8, où le poëte demande à Agni quel témoignage il portera sur ses suppliants devant les Maruts, pour que le *rita* s'accomplisse, on lit aux vers 9 et suivants : « 9. Par le *rita* j'implore le *rita* arrêté de la vache. La crue s'est gonflée, ô Agni, d'un (lait) doux et cuit; étant noire, elle s'est gonflée d'un lait brillant, d'un lait..... (? *jâmarya*). — 10. Par le *rita*, certes le taureau, le mâle Agni, oint du lait des montagnes, a marché sans trébucher, lui qui donne la force. Le mâle tacheté a laissé couler sa mamelle brillante. — 11. Par le *rita*, les A*n*giras, fendant la montagne, l'ont ouverte. Ils ont fait retentir leur voix avec les vaches. Les héros ont heureusement assiégé l'aurore. La lumière est apparue après la naissance d'Agni. — 12. Par le *rita*, les eaux immortelles, inviolées, en torrents savoureux, ô Agni, comme un cheval qui s'élance au galop, ont jailli pour couler toujours. »

Aucun dieu n'est nommé au vers I, 125, 7, où le poëte demande que les bienfaiteurs qui suivent bien la loi (*suvrata*) ne vieillissent pas, au vers X, 85, 24 qui donne le nom de matrice du *rita* au lieu (le fo*y*er domestique) où le prêtre introduit les deux nouveaux époux, enfin au vers X, 166, 4 où le sacrificateur déclare qu'il a triomphé au moyen du *dhâman* qui opère tout, et qu'il s'empare de la pensée et du *vrata* des autres, c'est-à-dire peut-être que son sacrifice l'emporte sur le leur.

Soma est invité à couler sous les *dhâman* divins IX, 86, 22. Il s'agit certainement du Soma céleste au vers IX, 66, 5 : « Tes rayons brillants, ô Soma, traversent le tamis au sommet du ciel, selon les *dhâman*. » Soma a un séjour mystérieux sous les pierres de Trita (dans le monde invisible), et un séjour aimé selon les sept *dhâman* du sacrifice (dans les sept mondes) IX, 102, 2. Il découvre, manifeste, le *dhâman* de l'*amrita*, c'est-à-dire sans doute la loi qui régit le Soma céleste IX, 94, 2 (cf. plus bas IX, 97, 32). On dit aussi que Soma coule selon les *dharman* IX, 86, 5. Il est invité à couler selon les *dharman* autour du ciel et de la terre IX, 107, 24. Soma a établi les *dharman* IX, 64, 1. Il s'en revêt selon

l'expression hardie du vers IX, 97, 12. Le ciel et la terre se conforment à ses *dharman* IX, 86, 9. C'est sous son *dhariman* que les femelles célestes, assez obscurément désignées au vers IX, 86, 4, donnent leur lait. Le *dharman* de « l'aîné » dont il est question au vers 22 de l'hymne IX, 97 à Soma, suggère l'idée d'un *dharman* de Soma auquel il serait opposé, ou plutôt peut-être assimilé comme au vers I, 91, 3, où nous lisons que le *dhâman* de Varu*n*a est aussi celui de Soma. Soma est représenté au vers X, 56, 3, sous la figure d'un cheval qui suit les premiers *dharman* X, 56, 3. Il garde le nom de breuvage au vers X, 88, 1, d'après lequel les dieux se sont répandus (?) pour lui faire « soutenir » (*dharmane*) le monde. Ce dernier passage est un de ceux où le mot *dharman* garde, comme nous l'avons vu, sa signification étymologique. Soma reçoit les épithètes *mahivrata* IX, 97, 7; 100, 9; X, 115, 3, *mahâmahivrata* IX, 48, 2, *vrishavrata* IX, 62, 11; 64, 1, *puruvrata* IX, 3, 10, pouvant signifier, soit « dont les lois (les lois qu'il suit ou qu'il impose) », soit « dont les œuvres conformes à la loi, sont grandes, très-grandes, puissantes, nombreuses ». Il est comparé à un roi *suvrata* « dont les lois sont bonnes » IX, 20, 5; 57, 3. Il est invité à veiller sur les *vrata* IX, 61, 24, c'est-à-dire à assurer l'observation des lois que d'après le vers IX, 35, 4, il prend lui-même pour armes. Il garde les *vrata* de l'ambroisie IX, 70, 4, comme nous avons vu tout à l'heure qu'il en manifeste le *dhâman*. Le *vrata* de Soma que suivent les eaux IX, 82, 5, peut être, soit la loi du Soma céleste prenant la forme de l'éclair, soit la loi du Soma terrestre, déterminant par la vertu du sacrifice la chute des eaux du ciel. C'est bien à ce qu'il semble le Soma du sacrifice terrestre qui, au vers IX, 69, 1, se met en mouvement en même temps que la prière « sous ses propres *vrata* », c'est-à-dire en suivant ses propres lois. En vertu du *vrata* caché, le cheval du sacrifice, représentant Soma, est identique à Trita, I, 163, 3. Nous lisons encore au vers IX, 53, 3 que le méchant ne peut rien contre le *vrata* de Soma, et au vers IX, 102, 5, que tous les dieux sont sous son *vrata*. Le mot *rita* sert, comme adjectif, d'épithète à Soma IX, 62, 30, appelé aussi *ritâvan* « fidèle à la loi » IX, 97, 48. L'épithète *ritaprajâta* « né dans l'ordre » lui convient comme à Agni, ainsi que le prouve déjà la comparaison du vers I, 65, 10. Né dans l'ordre, *ritajâta*, Soma a grandi aussi selon le *rita* IX, 108, 8, selon les *rita* IX, 70, 1. Il est la progéniture du

rita, que les prêtres apportent sur le char du *rita* VIII, 6, 2, ou encore le fœtus du *rita*, déposé au delà des jumeaux (le ciel et la terre) IX, 68, 5. Gardien du *rita*, il a été apporté par l'oiseau IX, 48, 4. On donne le nom de matrice du *rita*, III, 62, 13; IX, 13, 9; 32, 4; 39, 6; 64, 11; 17 et 20; 66, 12; 86, 25; 107, 4, au récipient où il coule. Au vers 1 de l'hymne IX, 73 à Soma, les « nombrils » ou les « moyeux » qui sont adaptés ensemble dans la matrice du *rita*, font sans doute allusion aux lieux d'origine de Soma dans les trois mondes, comme les trois têtes mentionnées dans le même vers. On lit au vers 6 du même hymne que les méchants ne peuvent traverser le chemin du *rita*. Au contraire Soma suit le chemin IX, 95, 2, les chemins du *rita* IX, 86, 33. Le chemin du *rita* paraît être au vers 1, 46, 11, cf. 10, celui du Soma céleste prenant la forme du soleil. Soma monte sur le navire du *rita* IX, 89, 2. Il forme en coulant le torrent du *rita* IX, 33, 2; 63, 4 et 14, cf. 21, prend place dans sa demeure « pour être bu » et « pour le *rita* », c'est-à-dire pour que la loi s'accomplisse IX, 17, 8, cf. I, 137, 2; il observe en coulant le *rita* pour le *rita* (même sens), IX, 97, 23. Il porte ou entretient, c'est-à-dire encore observe, le *rita* « bien porté, bien observé » IX, 97, 24. S'il donne les règles nouvelles du *rita* IX, 86, 32, il connaît aussi le premier *rita* céleste IX, 70, 6. C'est peut-être aussi aux lois des phénomènes célestes ou de l'ordre général du monde que fait allusion l'expression de haut *rita* « Il observe en coulant le haut *rita* » aux vers IX, 56, 1; 66, 24. En tous cas les femelles que d'après le vers VI, 39, 4, il a fait briller selon le *rita*, traîné lui-même par des chevaux attelés selon le *rita* VI, 39, 4, sont les aurores. Peut-être est-il au vers IX, 108, 8 appelé lui-même le haut *rita*. L'*amrita* qui n'est autre que le Soma céleste, est appelé le « nombril » du *rita*, c'est-à-dire le principe même de l'ordre, IX, 74, 4. C'est peut-être aussi Soma, représenté comme la richesse qui gouverne les deux mondes, qu'on appelle au vers I, 141, 11 « puissant dans le *rita* ». Deux de nos termes sont rapprochés dans les passages suivants : les *vrata* et le *dhâman* de Varuna sont aussi ceux de Soma I, 91, 3; il coule selon le *dharman* de Mitra et Varuna, observant dans son élan le haut *rita* IX, 107, 15. Hennissant le long du chemin du *rita*, il observe en brillant le *dhâman* de l'*amrita* IX, 97, 32. Voici maintenant des combinaisons de deux termes : les Somas coulent sous le *dharman* du *rita* IX, 7, 1; sous le *dharman* du *rita* et du

précieux *amrita*, Soma a engendré (le soleil) chez les mortels IX, 110, 4; les hommes sont sa postérité sous le *dhâman* suprême du *rita* I, 43, 9.

On peut rapporter aux sacrificateurs mythiques le terme de gardiens du *rita* appliqué aux personnages qui gardent les rênes du cheval du sacrifice I, 163, 5. Celui-ci d'ailleurs est, comme je l'ai montré, une représentation de Soma. Des personnages analogues figurent dans l'hymne X, 123, consacré à Vena, autre forme de Soma : ils se sont emparés des eaux en suivant le *rita* (4) et leurs prières ont retenti sur le plateau du *rita* (2 et 3).

Voici maintenant des passages qui concernent ou peuvent concerner les sacrificateurs actuels. Soma est loué par les hommes selon le *dhâman* ancien IX, 97, 5. Le bonheur est promis à celui qui suit les *dhâman* de Soma IX, 114, 1, qui atteint, c'est-à-dire parvient à observer exactement son premier *dhâman* IX, 86, 15. Celui qui se conforme aux *dharman* de Soma est invité à se réjouir IX, 7, 7. Le vers IX, 86, 37 exprime le vœu que toutes les races soient sous son *vrata*. Les hommes espèrent sous son *vrata*, c'est-à-dire sans doute en observant sa loi, obtenir une nombreuse postérité X, 57, 6. Soma est prié avec Agni de garder le *vrata* de celui qui l'honore I, 93, 8, c'est-à-dire sans doute de protéger son sacrifice. Ailleurs les suppliants s'accusent d'avoir violé ses *vrata* VIII, 48, 9 ; X, 25, 3, ou au contraire se déclarent ses *vratya*, ses sujets, fidèles à sa loi, VIII, 48, 8. On applique l'adjectif *ritâyu* « fidèle à la loi » ou le participe *ritâyat* « agissant selon la loi » aux sacrificateurs qui le pressent IX, 3, 3; 36, 4; 64, 5, à l'homme pieux qu'il protège I, 91, 7; VIII, 68, 6. Deux de nos termes sont rapprochés aux vers IX, 35, 6 et 73, 8. Nous lisons dans le premier que sous le *vrata* de Soma, maître du *dharman*, tous les hommes « maintiennent »[1] c'est-à-dire observent eux-mêmes le *dharman*, et dans le second que Soma, gardien infaillible du *rita*, frappe ceux qui n'observent pas le *vrata*. Constatons toujours, pour ces applications de nos différents termes à la loi observée ou violée par l'homme, la possibilité d'une interprétation morale.

Après les citations concernant Agni et Soma, ou les sacri-

1. La forme verbale *dâdhâra*, étant tirée de la racine qui a donné le mot *dharman*, employé du reste, comme on vient de le voir, dans ce même vers, paraît ici signifier à elle seule « observer le *dharman* ».

ficateurs dans leurs rapports avec l'un ou l'autre de ces dieux, je rangerai celles qui concernent des personnages plus ou moins mystérieux pouvant représenter l'un ou l'autre. Tel est le cas pour celui qui reçoit, au vers X, 61, 7, l'épithète *vratapâ* « gardant la loi », et pour celui qui au dernier vers (5) de l'hymne IV, 40 à Dadhikrâvan, est qualifié de *ritasad* « qui prend place selon la loi », de *ritajâ* « né dans l'ordre », et peut-être est appelé lui-même le *rita* « la loi » (cf. plus haut, p. 238). C'est sans doute encore, soit Agni, soit Soma, qui, d'après le vers V, 44, 2, triomphe des ruses dans le *rita*, c'est-à-dire dans l'observation de la loi. Même remarque sur le vers III, 56, 2, où nous lisons : « Immobile, il porte à lui seul six fardeaux (les six mondes) ; les vaches ont suivi le *rita* suprême ». Apâ*m* napât, qui reçoit au vers 8 de l'hymne II, 35 l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi », et auquel on demande au vers 6 du même hymne sa protection contre les *anrita*, peut représenter Soma aussi bien qu'Agni. J'en dirai autant des bœufs du *rita* dont il est question au vers I, 84, 16.

La forme particulière du dieu du sacrifice qui constitue le personnage de B*r*ihaspati ou Brahma*n*aspati est, au vers II, 23, 6, invoquée en ces termes « Nous chantons pour ton *vrata* », c'est-à-dire « pour que ta loi soit observée ». Elle reçoit l'épithète *ritaprajâta* « né dans l'ordre » II, 23, 15, et celle de *ritâvan* « fidèle à la loi », accompagnée au vers VI, 73, 1 de celle de *prathamajâ* « premier-né ». B*r*ihaspati est aussi appelé *ritadhîti* « dont les prières sont conformes à la loi » X, 47, 6. L'arc de Brahma*n*aspati a pour pour corde le *rita* (*ritajya* II, 24, 8). B*r*ihaspati monte sur le char du *rita* II, 23, 3. Il arrose de liqueur « la matrice du *rita* » X, 68, 4, soit qu'il faille entendre par là un récipient céleste des eaux ou du Soma, ou bien l'endroit de la terre où s'accomplit le sacrifice que ce dieu récompense. En revanche, on le prie de chasser loin du soleil ceux qui n'observent pas le *vrata* V, 42, 9. C'est peut-être de démons qu'il s'agit dans cette dernière citation. Au vers X, 108, 11, B*r*ihaspati est nommé avec Soma, les pierres et les *r*ishis, comme conquérant des vaches précédemment retenues par les Pa*n*is, et dont il est dit : « Que les vaches se lèvent en mugissant, selon le *rita* ! » D'après le vers X, 67, 4, les vaches délivrées par B*r*ihaspati étaient cachées dans la prison de l'*anrita*. Le mot *rita* prend une portée morale dans cet autre passage : II, 23, 17. « Brahma*n*aspati qui fait payer les dettes, qui poursuit les dettes,

détruit la *druh* (la tromperie) chez (pour) celui qui maintient le grand *rita*. »

Le terme *rita* se rencontre encore dans une formule concernant les deux sacrificateurs divins, « Je suis exactement les deux sacrificateurs divins, les premiers *purohita* sur le chemin du *rita* » X, 66, 13.

J'ai réservé les textes où l'idée de régularité, d'ordre, impliquée par les termes que nous étudions, est particulièrement attachée à la fonction des éléments femelles du sacrifice. Au premier rang de ceux-ci est la prière. C'est de la parole conçue comme principe universel qu'il est dit au vers X, 189, 3 qu'elle règne sur trente *dhâman*, c'est-à-dire qu'elle a sous ses lois les trente divisions du monde. La prière qui reçoit au vers X, 67, 1 l'épithète *ritaprajâta* « née dans l'ordre » est peut-être la voix du tonnerre. L'action du culte sur les phénomènes célestes paraît clairement indiquée dans la formule « Le soleil a brillé grâce au chant né dans l'ordre, c'est-à-dire conforme à la loi » X, 138, 2. Agni connaît la prière du *rita* III, 31, 1, et la parole qu'au vers X, 110, 11, il paraît adresser aux dieux pour leur indiquer leur part de l'offrande, est appelée la voix du *rita*.

Les prières qui mugissent comme des vaches en se dirigeant vers Soma sont qualifiées de *ritâyanti*, « agissant selon le *rita* » IX, 94, 2. Elles sont appelées les mères du *rita* qui purifient le fils du ciel IX, 33, 5, cf. 111, 2. C'est du reste Soma lui-même qui donne en coulant les *rita* des prières IX, 97, 37, qui excite IX, 102, 1 et 8, cf. IX, 97, 34, qui « fait mugir » IX, 76, 4, la prière du *rita*. La liqueur du *rita* que distille la langue, selon l'expression pittoresque de l'hymne IX, 75 à Soma (vers 2), est évidemment la prière. Le nom de prière du *rita* est donné aux chants des sacrificateurs mythiques I, 71, 3. Le vers I, 68, 5 y joint celui de « souhait du *rita* » (*ritasya preshâ*). Le composé *ritadhîti* « qui fait les prières du *rita* » paraît désigner les mêmes personnages au vers VI, 39, 2, où il est dit que Soma, attelé selon le *rita* (*ritayuj*), est attelé par eux. La prière qu'au vers VII, 34, 8, le sacrificateur fait selon le *rita*, paraît opposée dans le même vers aux incantations des sorciers : « Moi qui invoque ici les dieux, ô Agni, je ne suis pas un Yâtu. » On dit encore des prières assimilées à des vaches, qu'elles reparaissent, c'est-à-dire qu'elles se renouvellent dans la matrice, dans le séjour du *rita* IX, 72, 6. « Que la prière, » dit l'auteur du vers VII, 36,

1, « parte du séjour du *rita!* » C'est sans doute de nouveau la prière céleste que les sages gardent, resplendissante, dans le séjour du *rita* X, 177, 2. La prière terrestre est opposée à son prototype céleste dans un autre passage où sont rapprochés deux de nos termes : le poëte déclare qu'il suit selon le *vrata* la femelle (céleste) à quatre pieds, qu'il l'imite avec la parole, et qu'il la purifie sur le nombril du *rita* » X, 13, 3.

Les prières, terrestres ou célestes, paraissent être encore suffisamment désignées aux vers I, 144, 2 et IX, 75, 3 par l'expression de vaches (*dohanâ*) du *rita* : il est dit en effet de ces vaches qu'elles mugissent après Agni ou Soma.

L'auteur du vers I, 144, 1, après avoir dit qu'Agni suit, comme sacrificateur, son propre *vrata*, ajoute que les cuillers saluent son premier *dhâman*. Le vers X, 114, 2 soumet à des *vrata* secrets trois femelles, d'ailleurs assez obscurément désignées. C'est peut-être aux pierres du sacrifice, considérées en cette occasion comme femelles, qu'est appliquée au vers V, 44, 4 l'épithète *ritâvridh* « qui s'accroît selon la loi ». Signalons, par la même occasion, bien que le nom en soit masculin, le breuvage de lait chaud qui reçoit au vers V, 43, 7 l'épithète *ritâyat* « qui suit la loi ».

J'ai omis à dessein plus haut, dans l'énumération des passages où le mot *rita* s'applique le plus évidemment à la loi des phénomènes célestes, ceux où les eaux paraissent bien désignées, mais ne le sont qu'en des termes qui pourraient convenir aussi aux prières, ou à quelque autre forme de la femelle mythologique. Je range dans cette catégorie deux vers tirés d'hymnes à Agni, I, 73, 6 ; 141, 1, où il est parlé des vaches du *rita*, cf. X, 31, 11. Au vers IX, 77, 1, les vaches bonnes laitières du *rita*, qui coulent pour Soma, pourraient être aussi les eaux avec lesquelles on le prépare sur la terre. Cette interprétation paraît convenir aux vaches qui dans le séjour du *rita*, appelé aussi une cuve, sont « ointes », apparemment de la liqueur du Soma à laquelle on les mêle, X, 100, 10. Il est difficile de préciser la signification des femelles brillantes que le vers X, 8, 3 place dans la matrice du *rita*. Les « chemins » du *rita* qui « suivent » Agni, X, 5, 4, peuvent figurer l'épanchement des dons célestes en général, aussi bien que celui des eaux en particulier. Les portes du ciel, par lesquelles passent tous ces biens, reçoivent aussi l'épithète *ritâvridh* « qui s'accroît selon la loi » I, 13, 6 ; 142, 6.

Ailleurs les femelles dans les fonctions desquelles inter-

vient l'idée de loi, sont désignées par des noms propres. Sarasvatî reçoit l'épithète *ritâvarî* « fidèle à la loi » II, 41, 18, au vers VI, 61, 9 en qualité de rivière. Vasishtha a ouvert les deux portes du *rita* de Sarasvatî VII, 95, 6. C'est en suivant le *rita* V, 45, 7, c'est par le chemin du *rita*, *ibid.*, 8, que Saramâ a trouvé les vaches. Au vers 13 de l'hymne III, 55, *Ilâ*, représentant d'ailleurs ici certainement la prière ou l'offrande terrestre, nous apparaît gonflée du lait du *rita*. C'est sans doute encore elle qui, au vers 12 du même hymne, est appelée la vache « fille », et est honorée avec la vache « mère » dans le séjour du *rita* par le prêtre, qui dit de lui-même au vers 14 : « Je parcours le séjour du *rita*. » Une autre divinité femelle du culte, Aramati, reçoit, au vers V, 43, 6, l'épithète *ritajnâ* « qui connaît la loi ». On peut voir encore la personnification d'un élément femelle du sacrifice dans la Subharâ, protégée des Açvins, qui reçoit l'épithète *ritastubh* « louant selon la loi » I, 112, 20, dans la femme qui cherche à distinguer Indra et Kutsa, et à laquelle est appliquée la qualification de *ritacit* « qui prête attention à la loi » IV, 16, 10, enfin dans la mère qui donne au père sa part du *rita* I, 164, 8, c'est-à-dire sans doute du sacrifice conforme à la loi.

Signalons encore l'application de l'épithète *ritâvarî* aux trois jeunes femmes qui reçoivent en même temps, au vers III, 56, 5, la qualification d' « aquatiques ».

Au vers X, 30, 11, ce sont bien les eaux elles-mêmes qui sont invoquées ; seulement dans la formule « Ouvrez votre mamelle quand le *rita* est attelé », le *rita* désigne sans doute, non la loi céleste que suivent les eaux, mais la loi du sacrifice qui les fait couler, ou ce sacrifice lui-même.

SECTION IV

L'IDÉE DE LOI DANS LE CULTE ET DANS LE MYTHE DU DIEU GUERRIER.

Je n'ai compris, dans les nombreuses citations qui précèdent, que des formules où ne figurait le nom d'aucune divinité particulière, autre que les dieux du sacrifice, Agni et Soma. Je passerai maintenant successivement en revue les autres divinités, en commençant par Indra, et j'étudierai le rôle que joue l'idée de loi dans les hymnes ou les vers isolés qui leur sont consacrés.

En dépit du caractère primitif du culte qui s'adresse à Indra, et bien que le sacrifice célébré en son honneur ait été conçu d'abord uniquement, soit comme une sorte de marché conclu avec lui, soit comme un secours que le sacrifiant lui prête contre l'ennemi commun de l'homme et du dieu, — dans l'un et l'autre cas, comme un acte, à ce qu'il semble, essentiellement libre de la part de celui qui l'accomplit, — on ne saurait s'étonner que la régularité de ce culte, justifiée, même dans l'ordre purement naturaliste, par son action supposée sur des phénomènes dont il devait assurer le retour régulier, ait introduit l'idée de loi dans la conception des rapports qu'il établit entre la terre et le ciel.

On honore Indra selon cent *dhâman* III, 37, 4. On l'invoque pour le *dhâman* régulier, c'est-à-dire pour que la loi soit observée, VIII, 52, 11. Quel que soit le *dhâman* que Soma observe en coulant, c'est-à-dire peut-être, quel que soit celui des mondes où il coule, il ne le fait pas sans Indra, autrement dit, Indra en a sa part IX, 69, 6. L'auteur du vers IV, 23, 4 prie Indra de faire attention à ses *rita*, c'est-à-dire à ses œuvres conformes à la loi, à ses sacrifices. Le mot *rita* semble désigner l'offrande elle-même au vers X, 179, 3 : « Je crois ce *rita* nouveau bien cuit : bois, ô Indra, etc. ». « Que ce *rita* me protége ! » lisons-nous ailleurs dans un vers adressé à Indra, VIII, 86, 15, ou encore : « Que les Çiçnadevas (démons) n'attaquent pas notre *rita !* » VII, 21, 5. Au vers 1 de l'hymne I, 133 au même dieu, le prêtre se vante de brûler selon le *rita* les *druh* ennemies d'Indra. C'est encore dans un hymne à Indra que le poëte dit avoir reçu de son père la science du *rita* VIII, 6, 10. Indra s'enivre selon le *rita* X, 73, 5, il déclare lui-même que les prescriptions du *rita* le fortifient VIII, 89, 4. Les sacrificateurs honorent Indra d'une façon conforme au *rita* (*ritayâ* II, 11, 12). On le questionne sur la manière d'agir conformément au *rita* VIII, 3, 14. Indra a des richesses pour celui qui est fidèle au *rita*, *ritâyu*, I, 169, 5. L'homme dont Indra récompense la piété est aussi appelé *ritapâ* « qui garde la loi » et *ritejâ* « né dans l'ordre », VII, 20, 6. Il est prié de faire heureusement traverser à ses suppliants tous les dangers par le chemin du *rita* X, 133, 6. Les anciens sacrificateurs, désignés par le nom d'Uçij, qu'il a secourus, reçoivent l'épithète *ritajnâ* « qui connaît la loi » X, 104, 4.

Il est dit de ceux qui, dans son alliance, ont fendu la ca-

verne, qu'ils ont inventé le *rita* X, 138, 1, et l'œuvre conforme au *rita* au milieu de laquelle, selon un vers adressé à Indra, X, 55, 7, « sont nés les dieux », est probablement aussi le sacrifice des anciens prêtres (cf. IV, 2, 17), alliés de ce dieu. Les Maruts reçoivent l'épithète *ritâvridh* « accru selon la loi » dans un vers où ils sont considérés comme les chantres d'Indra VIII, 78, 1. L'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » est appliquée à Soma en tant qu'il est la boisson d'Indra IX, 96, 13, coulant pour Indra IX, 110, 11. Pour Indra, Soma prend place dans la matrice du *rita* IX, 12, 1 ; 64, 22, cf. I, 84, 4; IX, 8, 3. Il a été bu par Indra sur le chemin du *rita* VI. 44, 8. C'est avec la parole du *rita*, avec une parole vraie, qu'il coule pour Indra IX, 113, 2. La prière a « brillé » pour Indra du séjour du *rita* X, 111, 2. Les prières vont vers Indra et Agni sur les chemins du *rita* III, 12, 7. C'est encore dans des hymnes à Indra que nous voyons la parole « à huit pieds » recevoir l'épithète *ritaspriç* « attachée à la loi » VIII, 65, 12, les prières briller en roulant le torrent du *rita* VIII, 6, 8. Adressée à Indra selon le *rita* VIII, 13, 26, la prière prend le nom de prière du *rita* VIII, 84, 5. Les nombreuses prières du *rita* retentissent pour Indra, Vâl., 4, 9. Ce dieu les appelle lui-même les « amantes » du *rita* qui montent jusqu'à lui VIII, 89, 5. Les prières sont peut-être aussi représentées au vers VIII, 6, 19, par ces vaches qui laissent couler pour Indra le mélange du *rita*. Peut-être encore l'épouse d'Indra qui est appelée la mère (*virinî*) du *rita* X, 86, 10, est-elle la prière. Enfin au nombre des lieux qui peuvent retenir Indra, l'auteur du vers IV, 21, 3 comprend « un séjour éloigné du *rita* », c'est-à-dire sans doute la place d'un autre sacrifice. Citons encore le refrain postiche *ritasya yat* des vers 13, 14 et 15 de l'hymne VIII, 12 à Indra.

L'hymne IV, 23 à Indra se termine par un morceau qui rappelle le fragment déjà cité de l'hymne IV, 3 à Agni, où le *rita* est célébré avec une si remarquable insistance. Ici également notre terme paraît désigner, tantôt la loi du sacrifice, tantôt celle des phénomènes célestes dont l'ordre est considéré comme réglé sur celui du sacrifice : « 8. Certes les dons (liquides) du *rita* sont nombreux. La prière du *rita* détruit les choses tortueuses (les tromperies). Le bruit du *rita* a ouvert les oreilles sourdes... — 9. Le *rita* a des bases solides, de nombreuses et brillantes beautés qui le font resplendir. Par le *rita*, les breuvages ont coulé longtemps. Par le *rita*

les vaches sont entrées dans le *rita*. — 10. Celui qui a offert le *rita* conquiert le *rita* même. L'élan du *rita* est rapide et va à la conquête des vaches. Pour le *rita* le ciel et la terre, vastes, profonds, pour le *rita* les deux vaches suprêmes donnent leur lait. »

Aux vers VI, 68, 5; VII, 85, 4; Val. 11, 4, Indra est invoqué avec Varu*n*a. Dans les deux premiers, celui qui les honore reçoit les épithètes *ritâvan* « fidèle à la loi », *ritacit* « qui fait attention à la loi ». Les sept sœurs que le troisième place dans le séjour du *rita* sont sans doute les sept prières.

Dans quelques formules, le terme signifiant « loi » est construit avec un génitif désignant Indra. « Comment », dit l'auteur du vers VI, 21, 3, « les mortels réussiront-ils à ne pas violer ton *dhaman?* » On lit au vers VII, 23, 4, que les chantres ont atteint, c'est-à-dire ont réussi à observer le *rita* d'Indra. Les sages ne violent pas ses *vrata* VII, 31, 11. Au vers I, 84, 12, les vaches (cf. les vers précédents) qui suivent les nombreux *vrata* d'Indra paraissent être les prières, cf. I, 62, 10. C'est sous le *vrata* d'Indra que les prières ont réjoui Soma IX, 9, 5. Ce dernier exemple paraît bien prouver que la loi dont il s'agit dans les formules de ce genre n'est autre que la loi du culte dû à Indra. D'après les vers I, 83, 3; X, 60, 4, l'homme prospère sous le *vrata* d'Indra. Signalons à ce propos l'épithète *anyavrata* « qui suit d'autres lois » appliquée à l'impie poursuivi par Indra VIII, 59, 11, à l'ennemi, tantôt terrestre, tantôt céleste, que les hymnes appellent *dasyu*, X, 22, 8, et ajoutons que le *dasyu* I, 175, 3, le démon Pipru I, 101, 2, et généralement les adversaires d'Indra I, 33, 5, reçoivent l'épithète *avrata* « qui n'observe pas la loi ». Elle exprime l'idée contraire à celle qu'implique l'épithète *anuvrata*, donnée au chantre d'Indra VIII, 13, 19, et à laquelle du reste s'oppose mieux encore le mot *apavrata*, comme on le voit par le vers I, 51, 9 : « Livrant à celui qui suit le *vrata* celui qui s'écarte du *vrata* ». De cette dernière formule, on peut rapprocher celle des vers I, 51, 8; 132, 4 « Livre aux sacrifiants ceux qui n'observent pas le *vrata* ». J'ai déjà eu l'occasion de citer dans le chapitre précédent le vers VIII, 86, 3 : « Que l'impie, ô Indra, qui n'observe pas le *vrata*, mais qui dort, périsse par l'effet de ses propres actes ! »

Passons maintenant aux textes qui semblent nous présenter Indra comme suivant des lois divines ou présidant à leur exécution. Ce dieu ne viole pas le *dhâman* des dieux et parti-

culièrement des *Adityas* X 48, 11, et frappe au contraire ceux qui violent le *dhâman* de Mitra et Varu*n*a X, 89, 8. Il reçoit l'épithète *dhâmasac* « qui suit la loi » III, 51, 2. Il règne sur les *dharman* I, 55, 3. Au vers II, 13, 7, le mot *dharman* peut être pris encore au sens étymologique : « Tu as soutenu (entretenu) les rivières, etc., par un soutien, *dharmanâ.* » Une interprétation du même genre semble possible pour l'instrumental *dharmanâ* dans des formules exprimant la force d'Indra X, 44, 1, la solidité de ses coupes (les mondes?) X, 44, 5. On pourrait cependant aussi dans ces trois passages, comme dans beaucoup d'autres cités plus haut, lui donner le sens de « selon la loi ». En fait, l'action exercée par Indra sur les phénomènes célestes est quelquefois, sans contestation possible, ramenée à l'idée de loi. Cette idée pourrait être rapportée aux fonctions spéciales d'Agni et de B*r*ihaspati quand elle se rencontre dans des formules où Indra forme couple avec l'un de ces dieux : « Les eaux ne violent pas votre *vrata* » II, 24, 12 ; — « Les rivières suivent le *vrata* d'Indra et d'Agni quand ils les ont délivrées » VIII, 40, 8. Mais on la trouve aussi dans des textes où Indra figure seul. Les rivières ne violent pas les *vrata* d'Indra VII, 47, 3[1]. Le ciel, la terre, les montagnes sont soumises à son *vrata* III, 30, 4. Remarquons à ce propos que l'épithète *avrata*, appliquée aux démons qu'Indra soumet à Manu en même temps que la peau noire, I, 130, 8, c'est-à-dire le nuage qui retient la pluie ou l'obscurité qui cache le soleil, introduit également l'idée de loi dans la conception des œuvres naturalistes d'Indra. On peut rapprocher de ce passage le vers IX, 73, 5, où il est dit des Somas ou des prêtres de Soma, d'une part qu'ils brûlent ceux qui n'observent pas la loi (*avrata*), de l'autre qu'ils font disparaître du ciel la peau noire odieuse à Indra. C'est enfin dans un vers à Indra que l'obscurité qui cache le soleil est appelée *apavrata* « contraire à la loi » V, 40, 6. Indra, de son côté, est compris dans l'énumération des dieux qui ne violent pas le *vrata* de Savit*r*i II, 38, 9[2].—Le même dieu reçoit, non-seulement dans les textes

1. Il n'est pas impossible que le vers I, 62, 10 comparé plus haut au vers I, 84, 12, comme pouvant être rapporté aux prières, doive plutôt l'être aux eaux.

2. L'épithète *vivrata* appliquée à ses *hari* (chevaux bais) X, 23, 1, à ses deux *hari* I, 63, 2; VIII, 12, 15; X, 49, 2; 105, 2, cf. 4, paraît signifier qu'ils sont soumis à des *vrata* différents, c'est-à-dire peut-être, d'une part à la loi

où il forme couple avec Agni l'épithète *ritâvridh* « accru selon la loi » VI, 59, 4, mais dans les vers où il est nommé seul celles de *ritâvan* « fidèle à la loi » III, 53, 8, de *ritayu* (même sens) VIII, 59, 10, de *ritajnâ* « qui connaît la loi » IV, 19, 7, à moins que cette dernière ne doive être rapportée aux eaux qu'Indra fait jaillir en abondance. Il a fait prendre aux eaux le chemin du *rita* VIII, 12, 3. Il a donné les vaches cachées pour le *rita*, c'est-à-dire pour que la loi s'accomplît I, 121, 4. Au vers X, 43, 9, la « bonne laitière » du *rita* est sans doute aussi la vache qu'il fait reparaître. Il a annoncé ses bienfaits selon le *rita* quand il a ouvert les portes (célestes) III, 31, 21. Les eaux qui, d'après le vers X, 139, 4, se sont écoulées selon le *rita*, paraissent avoir été conquises par Indra. Citons encore pour ne rien omettre le vers 3 de l'hymne I, 132 à Indra, où le mot *rita* est employé dans une formule obscure.

J'ai réservé les textes où Indra est nommé avec Varuna. Quand on a remarqué au vers VII, 83, 9 l'opposition des œuvres attribuées à ces deux divinités, dont l'une tue les démons ou les ennemis, tandis que l'autre garde les *vrata*, on est naturellement conduit à voir dans une expression comme celle qui au vers VI, 68, 2, est appliquée au couple « Tueurs d'ennemis selon le *rita*, » la confusion de deux traits dont chacun n'appartient en propre qu'à l'un des deux personnages. De même, quand l'épithète *dhritavrata* « qui maintient le *vrata* » est donnée au couple Indra et Varuna VI, 68, 10, on peut dire que c'est le second de ces dieux (auquel, comme nous le verrons, elle est tout spécialement attribuée), qui la communique accidentellement à son compagnon. Il est vrai qu'Indra la reçoit aussi dans des passages où il figure seul VI, 19, 5; VIII, 86, 11. Mais il ne faut pas oublier qu'il a hérité en effet, dans une certaine mesure, des attributs de Varuna. Je dois rappeler à ce propos le vers 4 de l'hymne IV, 42 où Indra dit en s'identifiant à Varuna : « J'ai fait jaillir les eaux en abondance; j'ai soutenu le ciel dans le séjour du *rita*, selon le *rita*, moi, fils d'Aditi, fidèle au *rita*, et le triple monde, la terre, se sont étendus. » Il

céleste, de l'autre à la loi du sacrifice terrestre. C'est ainsi qu'au vers X, 55, 3, l'épithète *vivrata*, jointe à celle de *surûpa*, indique que l'éclat trente-quatre fois répété du dieu omniprésent (Agni ou Soma) est, quoique homogène, soumis à des lois diverses, correspondant à une autre division du monde.

n'est donc pas déraisonnable d'expliquer par la substitution d'Indra à Varu*n*a, par la communication des attributs du second au premier, non-seulement l'application faite à celui-ci de l'épithète *dhritavrata*, mais les autres formules qui introduisent l'idée de loi dans la conception de son action divine. Les textes où nous les avons rencontrées paraissent en effet très-peu nombreux, si l'on tient compte, d'un côté, du nombre des hymnes adressés à Indra, de l'autre, de la place qu'occupe la même idée dans la partie, beaucoup moins considérable, du recueil des hymnes, qui est consacrée à Varu*n*a et aux *A*dityas.

Mais l'argument décisif en faveur de l'introduction tardive de l'idée de loi dans le mythe d'Indra, c'est que l'opposition signalée entre le caractère de ce dieu et celui des dieux souverains, opposition qui se traduit même à l'occasion par une hostilité effective, est aussi expressément marquée par l'attitude que prend quelquefois Indra vis-à-vis de ces lois dont la garde est, comme nous le verrons tout à l'heure, confiée tout particulièrement à ses rivaux. Indra, célébré par les A*n*giras, a violé les *vrata* du grand océan, X, 111, 4, c'est-à-dire qu'il a fait couler les eaux, en dépit des lois qui les retenaient captives. S'il est dit également des dieux en général qu'ils ont fait couler les eaux en se plaçant au-dessus des *vrata* X, 66, 9, c'est que leur œuvre est alors sans doute assimilée à celle des sacrificateurs mythiques, et par suite à celle d'Indra lui-même, d'Indra qui, « dans l'ivresse du Soma, brille parmi les dieux, en se plaçant au-dessus de tous les *vrata* » VIII, 32, 28. Il est vrai que d'après le vers VIII, 1, 27, c'est selon les *vrata* qu'Indra jouit de sa supériorité, comme c'est dans le r*ita*, en accomplissant le r*ita*, qu'il a triomphé des *mâyâ* du septième frère (Varu*n*a, cf. p. 83, 149) X, 99, 2. Mais ces *vrata* d'Indra, que les dieux ne violent pas III, 32, 8, semblent être les lois nouvelles, par opposition aux lois anciennes des *A*dityas. On a pu dire en ce sens que Varu*n*a est sous le *vrata* d'Indra, en même temps que le soleil, en même temps aussi que les rivières suivent le *vrata* d'Indra I, 101, 3. Peut-être cette opposition des *vrata* d'Indra et de ceux des *A*dityas correspond-elle à une opposition des lois du culte et des lois des phénomènes célestes, dans la conception qui envisage le sacrifice comme une violence faite par la terre au ciel, violence dont Indra, le dieu secourable par excellence, est complice. Ainsi s'expliquerait le vers III, 60, 6

adressé à Indra : « Ces étables » (les étables des vaches célestes) t'ont cédé ; les *vrata* des dieux t'ont cédé par l'effet des *dharman* de Manus (ou de l'homme). Au vers VII, 83, 9, *Varuna* est opposé, comme gardant les *vrata*, au dieu qui tue les *vritra* ou les ennemis, c'est-à-dire à Indra.

Le nombre des textes qui intéressent les Açvins, ces divinités essentiellement bienfaisantes comme Indra, à l'idée de loi, est insignifiant en raison du nombre et de l'importance relativement considérable des hymnes qui leur sont adressés. Ceux mêmes qui ne font que mentionner la fidélité de leurs suppliants ou de leurs favoris à la loi, sont rares. Je n'ai à citer dans cet ordre d'idées que l'emploi des épithètes *suvrata* au vers I, 180, 6, *anuvrata* au vers I, 34, 4, *ritâyat* au vers VIII, 62, 1, l'application de cette dernière au sacrificateur mythique Dadhyanc I, 117, 22, celle de *ritajur* « vieilli dans la loi, dans l'observation de la loi » à Atri X, 143, 1, la mention du suppliant du *rita* (probablement Agni) au vers IV, 44, 3, celles des prières adressées selon le *rita* III, 58, 2 aux Açvins, qui, d'après le vers I, 46, 14, aiment les *rita*, enfin les formules qui les invitent à venir par les chemins du *rita* VIII, 22, 7, portés par les ailes du *rita*, VIII, 8, 23, c'est-à-dire attirés par le sacrifice conforme à la loi. Les Açvins reçoivent l'épithète *dharmavat* « fidèle à la loi » VIII, 35, 13. Au vers I, 183, 3, leur char, roulant selon les *vrata*, pourrait n'être autre que le sacrifice, aussi bien que le char « né dans l'ordre », *ritajâ*, et mis en mouvement par les pierres, dont il est question au vers III, 58, 8. Cependant c'est bien à la loi des phénomènes célestes que le terme *rita* doit être rapporté au vers 10 de l'hymne I, 34 aux Açvins : « Savitri envoie votre char avant l'aurore pour le *rita* », c'est-à-dire « pour que la loi s'accomplisse ». On donne l'épithète *ritayuj* « attelé selon le *rita* » aux chevaux des Açvins VII, 71, 3, et aux Açvins eux-mêmes celles de *ritâvridh* « accru selon le *rita* » I, 47, 1 ; 3 et 5 et de *ritapsu* « ayant l'apparence du *rita* » (cf. le soleil, face du *rita*, VI, 51, 1) I, 180, 3. Ils reçoivent aussi celle de *çucivrata* « dont les lois, ou les œuvres conformes à la loi, sont brillantes » I, 15, 11 ; 182, 1. Enfin le terme *rita* paraît leur être appliqué comme adjectif au vers X, 106, 5.

Je signalerai également pour mémoire les textes où l'un de nos quatre termes est rapproché du nom de quelqu'une des divinités secondaires qui ne paraissent pas rentrer dans la

catégorie des dieux souverains. C'est selon le *dharman* que le Soma pénètre en Vâyu IX, 25, 2; 63, 22, quand il le boit. Les suppliants du même dieu, ou leurs prières, reçoivent au vers V, 41, 6 l'épithète *ritasap* « qui observe la loi ». Vâyu lui-même protége selon le *dharman* I, 134, 5; il est le maître du *rita* VIII, 26, 21. Le vent, sous son autre nom de *vâta*, est appelé le premier-né, fidèle à la loi, *ritâvan* X, 168, 3. Après Vâyu, personnification du vent, citons Sûrya, personnification du soleil. Les hommes célèbrent le *rita* en son honneur X, 37, 1. Les autres personnages divins qu'il me reste à citer sont dans une large mesure assimilés à Agni ou à Soma. Vishnu maintient (*dhârayan*) le *dharman* en qualité de gardien infaillible, I, 22, 18; il surveille les *vrata*, c'est-à-dire l'exécution des lois, *ibid.*, 19. On l'appelle le fœtus du *rita* I, 156, 3 comme Agni ou Soma. Il donne au sacrifiant sa part du *rita*, *ibid.* 5, c'est-à-dire des récompenses conformes à la loi. Les suppliants de Pûshan espèrent ne subir aucun dommage sous son *vrata* VI, 54, 9, et ils le prient de se faire le cocher de leur *rita* VI, 55, 1, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, de porter aux dieux leur sacrifice, comme pourrait le faire Agni lui-même. Dadhikrâvan enfin reçoit l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » IV, 38, 7, et on lui fait cette prière analogue à celle que nous venons de voir adressée à Pûshan, VII, 44, 5: « Que Dadhikrâvan oigne notre chemin (le chemin de notre sacrifice), pour que nous suivions le chemin du *rita!* »

SECTION V

L'IDÉE DE LOI DANS LE CULTE ET DANS LE MYTHE DES DIEUX SOUVERAINS AUTRES QUE LES ÂDITYAS.

Passons maintenant aux dieux souverains, et à ceux qui participent accidentellement de leur caractère, comme les Maruts.

Sur Rudra, père des Maruts, je n'ai à citer outre un texte assez obscur, VIII, 13, 20, où je crois comprendre que l'esprit de Rudra veille sous les lois, dans l'observation des lois anciennes, que le vers VII, 36, 5, d'après lequel ses suppliants l'honorent « dans, selon, leur *dhâman* du *rita* ». Les Maruts, ses fils, donnent, comme les Somas, une protec-

tion sûre à celui qui suit le *rita* X, 78, 2. « Prenez connaissance de mes *rita* », leur dit l'auteur du vers I, 165, 13. Ils satisfont eux-mêmes le désir du prêtre selon les *dhâman* I, 85, 11. Dans le sein de Priçni leur mère, ils maintiennent, *dhârayante*, tous les *vrata* (cf. le composé *dhritavrata*) VIII, 83, 2. Ils reçoivent l'épithète *dhunivrata* V, 58, 2 ; 87, 1, qui paraît signifier que la loi de leur nature est d'être impétueux. On leur applique aussi celle de *ritajâta* « né dans l'ordre » III, 54, 13 ; V, 61, 14, celle de *ritâvridh* I, 44, 14, expliquée tout particulièrement pour eux par la formule du vers II, 34, 13 « Ils ont grandi dans les demeures du *rita* », celles enfin de *ritajnâ* « qui connaît le *rita* V, 57, 8, *ritasap* « qui observe le *rita* » VII, 56, 12, *ritâyu* « fidèle au *rita* » V, 54, 12. Les Maruts font couler l'offrande sur le lieu du *rita* IX, 34, 5. Le mot *rita* prend un sens moral au vers IV, 3, 8, où l'on demande à Agni comment il rendra compte aux Maruts des actions des hommes « pour que le *rita* s'accomplisse ».

Au vers III, 38, 6, le poëte déclare avoir vu les Gandharvas dans le *vrata*, c'est-à-dire occupés à l'exécution de la loi. Il est question ailleurs du chemin « Gandharvien » du *rita* X, 80, 6.

Le mot *rita* désigne le sacrifice de l'homme dans cette prière à Parjanya : VII, 101, 6. « Que ce *rita* me protége pour que je vive cent ans ! » D'après le vers V, 83, 5, la terre, les animaux, les plantes sont sous le *vrata* du même dieu.

Le dieu *ka* ou Prajâpati, dont le nom paraît avoir appartenu d'abord à Savitri (voir plus haut, p. 40) reçoit l'épithète *satyadharman* « dont la loi s'accomplit » X, 121, 9.

Je mentionne aussi en passant le vers VII, 34, 17, formule de déprécation adressée à Ahi Budhnya en faveur de celui qui est fidèle à la loi, *ritâyu*.

Tvashtri reçoit l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » III, 54, 12. Avec la forme bienveillante du même dieu, c'est-à-dire Savitri, nous nous rapprochons des Adityas, et nous abordons décidément la série des divinités augustes à l'opération desquelles l'idée de loi a été le plus fréquemment, et sans doute aussi le plus anciennement attachée. Les hymnes et les vers isolés adressés à Savitri, quoique fort peu nombreux, vont fournir un appoint notable à cette longue énumération. Et je n'entends pas par là des passages où le dieu paraîtrait simplement s'intéresser à l'observation de la loi par son suppliant,

comme le vers VII, 38, 2 : « Lève-toi, ô Savit*r*i, écoute, ô toi qui a des mains d'or, quand je t'offre ce r*ita*. » C'est des lois célestes, et particulièrement des lois de Savit*r*i lui-même, qu'il s'agira dans les citations qui vont suivre.

On a déjà vu que le soleil, en tant que ne violant pas le *dhâman* commun, est assimilé à Savit*r*i VII, 63, 3. Le même dieu est prié, en même temps que Soma et Agni, de purifier ses suppliants selon les trois *dhâman* IX, 67, 26. Il est invité à mettre en mouvement selon le *dharman* les pierres à presser X, 175, 1 et 4, probablement les pierres du sacrifice qu'il accomplit lui-même dans le ciel. C'est à ce même sacrifice que fait allusion le vers IV, 53, 3, « Le dieu fait entendre un chant pour son *dharman* », c'est-à-dire « pour que sa loi, l'œuvre conforme à sa loi, s'accomplisse ». Il devient Mitra selon les *dharman* V, 81, 4, et c'est selon son *dharman* qu'est né son propre oiseau, Garutmant X, 149, 3. Savit*r*i reçoit l'épithète *satyadharman* « dont la loi s'accomplit » X, 34, 8; 139, 3, et celle de *dhritavrata* « qui maintient la loi » IV, 53, 4. Comme il purifie selon les trois *dhâman*, il garde selon les trois *vrata* IV, 53, 5. Infaillible, observant les êtres, il garde les *vrata*, *ibid.*, 4. Nul ne viole ses *vrata* X, 10, 5. D'après le vers 9 de l'hymne II, 38, ils ne sont violés, ni par Indra, ni par les trois Adityas, ni par Rudra. Le même hymne nous montre ce qu'il faut entendre par les lois de Savit*r*i. Les eaux se soumettent à son *vrata* (2). C'est selon son *vrata* que la nuit vient (3), et que chacun abandonne l'œuvre commencée (6). Une énumération des séjours assignés aux différents êtres, poissons, oiseaux, est suivie au vers 7 de la formule : « Nul ne viole les *vrata* du dieu Savit*r*i. » Les *vrata* de Savit*r*i, objets des désirs des hommes I, 22, 6, sont sans doute les œuvres qu'il accomplit selon sa loi. Une nouvelle allusion à son sacrifice céleste se rencontre au vers VIII, 75, 5 : « Savit*r*i déploie son zèle selon le r*ita* : la corne (le sommet) du r*ita* s'est étendue au loin ; le r*ita* triomphe même de combattants redoutables. » Au vers II, 30, 1, l'écoulement des eaux est rapporté à la fois à l'opération de Savit*r*i et à celle d'Indra. Mais tandis que ce dernier y reçoit la qualification de « meurtrier du serpent », Savit*r*i y est présenté comme « faisant le r*ita* ». Nous retrouvons donc ici de nouveau bien marquée l'opposition du dieu guerrier et du dieu souverain.

Avant de passer aux Adityas, par lesquels il importe de

clore cette énumération, je citerai les textes concernant les dieux en général, et le ciel et la terre, père et mère de tous les dieux. L'assimilation fréquente des dieux réunis en troupe aux *Ādityas* d'une part, la conception qui fait du ciel l'un des prototypes des dieux souverains de l'autre, nous autorisent, ce me semble, à leur assigner cette place. Nous commencerons par ceux où figurent le ciel et la terre.

L'auteur du vers VII, 53, 2 invite ses compagnons à appeler le ciel et la terre, distingués ici des mondes matériels, dans le séjour du *rita*. Leur suppliant se donne l'épithète *ritâyat* « agissant selon la loi » II, 32, 1 ; il les invoque selon le *rita* I, 185, 6 ; il leur offre le *rita* V, 59, 1. En revanche, celui qui les honore obtient une nombreuse postérité selon le *dharman* VI, 70, 3. Ils doivent l'écouter les premiers selon le *rita* X, 12, 1. Au vers X, 66, 4, le « grand *rita* » personnifié est invoqué avec le ciel et la terre.

Agni orne, c'est-à-dire observe, le *vrata* des dieux I, 31, 2; il connaît les *vrata* divins I, 70, 2. Les sacrificateurs mythiques réunis aux dieux ne violent pas leur *vrata* VII, 76, 5. Le sacrificateur actuel déclare aussi qu'il observe (*littér.* orne) les *vrata* des dieux, III, 55, 1. Agni est prié de réparer les fautes que commettent les hommes en violant dans le sacrifice les *vrata* des dieux X, 2, 4. Le flot du Soma appelle les dieux du haut du ciel selon le *rita* IX, 80, 1. Ils prêtent attention au *rita* de l'homme VII, 7, 6. Ils ont pris plaisir au *sâman* (chant) du *rita* I, 147, 1. Dans un vers adressé à tous les dieux, I, 90, 6, nous lisons que les rivières coulent pour celui qui agit selon le *rita*. La même qualification est donnée à celui dans la maison duquel Agni sait amener les dieux IV, 8, 3. Leur suppliant reçoit encore X, 64, 16, ou prend lui-même l'épithète *ritajnâ* « qui connaît la loi » X, 65, 3. Les dieux ne sont pas les amis de celui qui se fatigue dans le *rita*, IV, 33, 11, c'est-à-dire qui se lasse d'observer la loi. C'est par le chemin du *rita* qu'il faut les honorer pour acquérir la richesse X, 31, 2. On leur demande la richesse gardienne du grand *rita* VI, 49, 15, c'est-à-dire peut-être les ressources nécessaires pour accomplir le sacrifice selon la loi. Deux de nos termes sont combinés dans la formule du vers IV, 7, 7, « Les dieux ont pris plaisir au *dhâman* du *rita* » (cf. plus haut, I, 147, 1, au *sâman* du *rita*). Signalons encore le rapprochement au vers V, 51, 2, des épithètes *ritadhîti* « faisant les prières de la

loi » et *satyadharman* « dont les lois s'accomplissent », appliquées aux dieux.

Dans les passages suivants, il s'agit des lois observées dans le ciel. On lit au vers I, 22, 16 : « Que les dieux nous protègent du lieu d'où Vish*n*u est parti pour faire ses (trois) pas (c'est-à-dire du ciel), et de la terre, selon les sept *dhâman*. » Les dieux reçoivent l'épithète *priyavrata* « qui aime les lois » X, 150, 3. Ils ont eux-mêmes suivi les *vrata* des dieux III, 7, 7. Nul ne peut, eût-il cent souffles (cent vies), vivre contre le *vrata* des dieux X, 33, 9. Les lois des dieux sont celles auxquelles obéit l'aurore aux vers I, 92, 12; 124, 2, où il est dit de ce phénomène qu'il ne viole pas les *vrata* divins. Les premiers *vrata* durables des dieux, que ne violent ni les sages, ni les rusés III, 56, 1, sont aussi les lois naturelles comme le montre la suite du vers : « Ni les deux mondes, ni les montagnes ne peuvent être ébranlées. » Les *vrata* vénérables que les dieux répandent sur la terre en faisant monter le soleil dans le ciel, X, 65, 11, sont-ils les phénomènes de la lumière obéissant à la loi? Signalons encore le vers III, 54, 5, portant que les demeures inférieures des dieux sont soumises à des *vrata* secrets. — Les dieux font couler les flots du r*ita* VII, 43, 4. Les troupes du r*ita* auxquelles les Maruts adressent leurs hymnes de louange VIII, 7, 21, ne peuvent être que les dieux. On donne, en particulier, aux dieux des champs honorés dans l'hymne IV, 57, le nom de maîtres du r*ita* (2). Les dieux en général, désignés ou non par l'appellation de Viçve devas, reçoivent l'épithète r*itâvridh* « qui a grandi selon la loi » aux vers I, 14, 7 ; VI, 15, 18 ; 50, 14 ; 52, 10 ; 75, 10; IX,42, 5; 102, 6 ; X, 65, 7; 66, 1, et au vers X, 65, 3 où leur suppliant reçoit en même temps celle de r*itajnâ* « qui connaît la loi ». Cette dernière leur est appliquée aux vers VII, 35, 15; 38, 8; X, 65, 14, ainsi que celle de r*itasap* « qui observe la loi » au vers VI, 21, 11. L'épithète r*itadhîti* qui leur est donnée au vers IV, 55, 2, les assimile à des sacrificateurs, si elle doit être prise dans son sens ordinaire « qui fait les prières du r*ita* ». Elle est accompagnée au vers V, 51, 2 de celle de *satyadharman*, dont les *dharman* s'accomplissent ». Celle de r*itasap* « qui observe la loi » est au vers X, 66, 8 accompagnée de la qualification de *dhritavrata* « qui maintient la loi ». Nous retrouvons une combinaison de deux termes dans la formule du vers I, 65, 3 : « Les dieux ont suivi les *vrata* du r*ita*. »

SECTION VI

L'IDÉE DE LOI DANS LE MYTHE DES ADITYAS.

Nous arrivons enfin aux Adityas. Le vers VII, 61, 4 renferme une exhortation à célébrer le *dhâman* de Mitra et Varu*n*a, VII, 61, 4. Ces deux divinités protègent selon les *dhâman* X, 93, 6. Indra ne viole pas le *dhâman* des Adityas X, 48, 11. L'application du mot *dhâman* aux lois naturelles ressort clairement de cette formule : I, 123, 8. « Semblables aujourd'hui, semblables demain, les aurores suivent le *dhâman* durable de Varu*n*a. »

Le même mot paraît au contraire prendre un sens moral au vers X, 10, 6 où Yama, repoussant les propositions incestueuses de sa sœur Yamî, lui dit : « Le *dhâman* de Mitra et Varu*n*a est grand. »

Celui qui honore Mitra et Varu*n*a VIII, 27, 16, le mortel qu'ils conduisent X, 63, 13, obtient une nombreuse postérité selon le *dharman*. C'est selon les *dharman* de Mitra que Vish*n*u a fait ses trois pas pour Indra, Vâl, 4, 3. On peut rapprocher de ce passage celui d'après lequel Savit*r*i devient Mitra selon les *dharman* V, 81, 4. Le mot *dharman* peut être pris rigoureusement au sens étymologique dans cette formule : VI, 70, 1. « Le ciel et la terre séparés et étayés par le *dharman* de Varu*n*a », c'est-à-dire « par l'acte de Varu*n*a qui consiste à les soutenir ». Au vers X, 167, 3, le parallélisme de la locution *brihaspateh... çarmani* « sous la protection de B*r*ihaspati » doit nous déterminer à donner un sens analogue à la formule : « Sous le *dharman* du roi Soma, de Varu*n*a. »

Mitra et Varu*n*a reçoivent l'épithète *çucivrata* « dont les lois, ou les œuvres conformes à la loi, sont brillantes » III, 62, 17; VI, 16, 24, Varu*n*a celle de *mahivrata* « dont les lois, ou les œuvres conformes à la loi, sont grandes » VI, 68, 9. La qualification beaucoup plus caractéristique de *dhritavrata* « qui maintient la loi » est donnée aux Adityas, II, 29, 1, à Mitra et Varu*n*a, I, 15, 6 ; VIII, 25; 2 et 8, mais surtout à Varu*n*a I, 25, 8 et 10 ; 44, 14 ; 141, 9; II, 1, 4; VIII, 27, 3 ; X, 66, 5. Le groupe entier des Adityas paraît désigné au vers VI, 49, 1 en même temps que

Mitra et Varuna par l'expression *janam suvratam* « race qui a de bonnes lois ». Les dons célestes de Mitra reçoivent l'épithète *ishtavrata* « dont les lois sont désirées » III, 59, 9. Varuna et Mitra, joints à Savitri, suivent le *vrata* quand ils font monter le soleil dans le ciel, IV, 13, 2. « Où sont allés pendant le jour », lisons-nous au vers I, 24, 10, « ces ours (les étoiles de la grande ourse), qu'on aperçoit la nuit placés là-haut? Les *vrata* de Varuna sont immuables [1]; la lune s'avance brillante pendant la nuit. » Les *vrata* de Varuna, ses œuvres conformes à la loi, sont ainsi énumérées ailleurs : VIII, 42, 1. « L'Asura qui sait tout a étayé le ciel; il a mesuré l'espace de la terre; il s'est établi sur tous les mondes comme roi universel : tous ces *vrata* sont ceux de Varuna. » C'est selon son *vrata* que les amantes (les prières) ont accru, c'est-à-dire honoré, ou mieux, fait apparaître, les trois aurores VIII, 41, 3. On peut citer encore parmi les applications naturalistes du terme *vrata* l'emploi qui en est fait dans un passage où il s'agit d'Agni, mais d'Agni représentant le soleil ou l'éclair en même temps que le feu du sacrifice : III, 55, 6. « Le veau unique, à deux mères, (d'abord) gisant là-haut, s'avance débarrassé de ses liens : tels sont les *vrata* de Mitra et Varuna. » Si dans ce dernier texte, comme dans tel autre des précédents, l'accomplissement de la loi se trouve être en même temps la réalisation des vœux de l'homme par la manifestation de l'élément mâle des phénomènes célestes à laquelle est lié le retour de la lumière ou la chute de la pluie, il en est autrement au vers IX, 73, 3, « Leur père antique (le père des Somas) garde le *vrata*: Varuna a caché la grande mer » (voir plus haut, p. 128). — Les trois *vrata* que le vers II, 27, 8, rattache à l' « assemblée » des Adityas, paraissent correspondre aux trois mondes où leur loi est observée, soit par eux-mêmes, soit par leurs suppliants. C'est selon le *vrata* que Mitra et Varuna gardent leur pouvoir royal V, 69, 1. — Les formules portant que Varuna VII, 83, 9, que les Adityas I, 90, 2; VIII, 56, 13, gardent les *vrata* peuvent s'entendre en ce sens qu'ils les observent, comme le prouve cette autre formule du vers V, 67, 3, « Ils suivent les *vrata* comme avec le pied », c'est-à-dire « comme on suit un chemin ». Les trois Adityas sont même nommés

1. *Adabdha*, littéralement « qu'on ne peut tromper » (voir plus haut, p. 181)

dans une énumération de dieux qui suivent le *vrata* de Savitri II, 38, 9. Mais il est dit aussi que les *A*dityas sont les maîtres du *vrata* immuable, VII, 66, 6. Les dieux ne violent pas les *vrata* durables de Mitra et Varu*n*a, V, 69, 4. Tous les dieux sont sous le *vrata* de Mitra et Varu*n*a en même temps que sous celui de Savit*r*i, X, 36, 13. Ils suivent le *vrata* de Varu*n*a, VIII, 41, 7. L'idée que les *vrata* de Varu*n*a sont immuables, III, 54, 8, est exprimée sous une forme pittoresque au vers 8 de l'hymne II, 28, adressé à ce dieu : « Les *vrata* inébranlables reposent sur toi comme sur une montagne. » On remarquera le vers V, 66, 2, où la royauté de Mitra et Varu*n*a est comparée à la royauté humaine avec ses *vrata*[1] : il suggère naturellement un rapprochement des lois humaines et des lois divines. Signalons encore un emploi, resté pour nous obscur, du mot *vrata* dans un vers où sont nommés Mitra et Varu*n*a, X, 64, 5. On dit aussi « le *vrata*, le long, c'est-à-dire le durable *vrata*, d'Aditi » I, 166, 12, et la mère des Adityas est au vers VII, 35, 9, invoquée en compagnie des *vrata*[2].

Le dernier exemple que j'aie à signaler du mot r*ita* avec la fonction d'adjectif est celui du vers VI, 67, 4, où j'en fais, non comme MM. Roth et Grassmann un féminin se rapportant à Aditi, mais un duel que j'applique à Mitra et Varu*n*a. Les *A*dityas, VII, 66, 10, cf. VII, 82, 10, et particulièrement Mitra et Varu*n*a II, 41, 4 ; III, 62, 18 ; VII, 66, 19, reçoivent l'épithète r*itâvridh* dont l'interprétation dans le sens de « grandi dans la loi, dans le séjour, et par suite dans l'observation de la loi » est confirmée par le vers VII, 60, 5 où il est dit que les fils d'Aditi ont grandi dans la demeure du r*ita*, et aussi par cette autre formule X, 85, 1 : « C'est par le r*ita* que subsistent les *A*dityas. » L'épithète r*itaspriç* « attaché à la loi » est jointe à la précédente dans une formule qui insiste encore sur l'idée au moyen de l'instrumental r*itena* : I, 2, 8. « Mitra et Varu*n*a, grandis dans le r*ita* selon le r*ita*, attachés au r*ita* ». On peut rapprocher de cette formule celle du vers I, 23, 5, où l'épithète r*itaspriç* est remplacée par un second emploi du mot r*ita* lui-même : « Grandis dans le r*ita* selon le r*ita*, maîtres du r*ita*, de la lu-

1. *Vrateva mânusham*. Sur cette construction, voir *Revue critique*, 1875, II, p. 376.
2. Ou selon les *vrata* ?

mière. » L'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » est appliquée aux *Adityas* au vers VII, 62, 3, et celle de *ritasap* « qui observe la loi » au vers VI, 50, 2. Ils reçoivent encore, sans doute en qualité de sacrificateurs célestes, l'épithète *ritadhiti* « qui fait les prières de la loi, » VI, 51, 10. On leur donne aussi celle de *ritanî*, II, 27, 12, dont le sens est identique à celui de la locution « conducteur du *rita* » appliquée à Varu*n*a, VII, 40, 4. De cette dernière, il faut rapprocher la qualification de « cochers du *rita* », donnée aux *Adityas*, VII, 66, 12; VIII, 72, 3, et jointe au vers VI, 51, 9, à celle de « séjour*n*ant dans la demeure du *rita*. » Les *Adityas* sont aussi appelés les gardiens du *rita*, VI, 51, 3. Quand Mitra et Varu*n*a apportent leurs dons, c'est pour que le *rita* s'accomplisse, I, 151, 3. On demande à Varu*n*a un don qui ait pour forme le *rita* (*ritapeças*), c'est-à-dire un don conforme à la loi. Pour que le *rita* s'accomplisse, la vache Aditi se gonfle de lait : c'est ce que nous lisons dans le vers I, 153, 3 adressé à Mitra et Varu*n*a. Ces deux divinités, d'après le vers V, 68, 4, observent le *rita* selon le *rita*.

Le *rita*, en tant qu'établi ou observé par les *Adityas*, peut être la loi des phénomènes célestes, comme le prouvent les passages suivants. Le *rita* de Mitra et Varu*n*a est caché selon le *rita*, dans le lieu où sont dételés les chevaux du soleil, V, 62, 1. Le soleil reçoit, en même temps que la qualification d'œil de Mitra et Varu*n*a, celle de face brillante du *rita*, VI, 51, 1. Les *Adityas* font le *rita* au lever du soleil, comme à son coucher et au milieu du jour, VIII, 27, 19. Varu*n*a reçoit la qualification de *ritâyat* « agissant conformément à la loi » dans un vers qui le représente ouvrant de grands chemins aux jours, VII, 87, 1. Le chemin du *rita* dont il est question dans le vers I, 136, 2, aux *Adityas* paraît être aussi le chemin de la lumière. D'un autre côté, les rivières suivent le *rita* de Varu*n*a, II, 28, 4. Gonflés du lait du *rita*, et le faisant couler par les chemins directs du *rita*, les trois *Adityas* arrosent la peau dans le séjour de l'inférieur (du feu ou du Soma terrestre), I, 79, 3. Mitra et Varu*n*a sont appelés « gardiens du *rita* » en même temps que « maîtres des rivières » dans un vers où on les prie en outre de faire couler la pluie du ciel, VII, 64, 2. Dans le vers VII, 40, 4, où Varu*n*a reçoit, comme on l'a déjà vu, le titre de « conducteur du *rita* », il est dit également de lui et de ses deux frères qu'ils ont « donné les eaux ». Enfin Indra, dans l'hymne

où il s'identifie lui-même à Varu*n*a, déclare qu'il a selon le *rita*, lui fidèle au *rita*, soutenu le ciel dans le séjour du *rita*, c'est-à-dire à la place que la loi lui assigne, IV, 42, 4. Le ciel et la terre eux-mêmes remplissent le *rita* de Mitra, IV, 56, 7. Au vers V, 66, 5, le mot *rita* parait désigner au contraire la loi en vertu de laquelle les *r*ishis répandent les dons du ciel qui étaient retenus par Mitra et Varu*n*a, c'est-à-dire la loi du sacrifice : « Voilà, ô terre, le grand *rita* (qui s'accomplit) alors que les *r*ishis recherchent la gloire ; (les dons du ciel, eaux ou aurores) échappent en se répandant au loin aux deux (divinités) qui embrassent un vaste espace. »

Mitra et Varu*n*a étant quelquefois considérés comme des sacrificateurs célestes, le mot *rita* peut encore, dans les formules qui les concernent, faire allusion à leur sacrifice. Il paraît en être ainsi au vers 6 de l'hymne I, 151, où les « chevelues » qui ont fait entendre un hymne de louange, pour que le *rita* de Mitra et Varu*n*a s'accomplît, dans le lieu même où chantent ces deux divinités, paraissent être les eaux du ciel, représentées comme des cavales, et dont la voix est ici assimilée à la prière qui accompagne le sacrifice terrestre. Au vers 4 du même hymne, Mitra et Varu*n*a reçoivent l'épithète *ritâvan* « fidèle à la loi » comme proclamant le grand *rita*. La même formule est reproduite au vers VIII, 25, 4. Rappelons encore dans le même ordre d'idées ce vers adressé au dieu du sacrifice, Agni : X, 8, 5. « Deviens l'œil, gardien du grand *rita;* deviens Varu*n*a puisque tu aimes le *rita*. »

La qualification de *ritâvan* « fidèle à la loi », au vers V, 65, 2, où elle est appliquée à Mitra et Varu*n*a en même temps que celle de *ritâvridh* parait déterminée dans le sens de « juste » par l'addition du complément *jane-jane* « envers tous les hommes ». Il en est de même au vers V, 67, 4, où elle est appliquée aux trois Âdityas en même temps que celle de *ritaspriç*. Une signification morale peut être encore attachée à la même épithète au vers VIII, 25, 7, où Mitra et Varu*n*a la reçoivent en tant que surveillant (les hommes) du haut du ciel comme des troupeaux, au vers III, 56, 8, où elle est donnée aux Âdityas en même temps que celle de *dûlabha* « difficile à tromper », au vers VII, 87, 3 qui l'applique aux espions de Varu*n*a, lesquels peut-être ne sont autres que les Âdityas eux-mêmes. J'en dirai autant, à plus forte raison, du

vers I de l'hymne II, 27, aux Adityas, où elle est rapprochée de la formule « faisant payer les dettes ».

Dans les passages suivants, deux ou même trois de nos quatre termes se trouvent réunis. Le *dhâman* de Mitra et Varu*n*a brille selon le *dharman*, X, 65, 5. Les *vrata*, le haut et profond *dhâman* de Varu*n*a, sont aussi ceux de Soma, I, 91, 3. Soma coule selon le *dharman* de Mitra et Varu*n*a, en accomplissant le grand r*ita*, IX, 107, 15. Le vers II, 27, 8, où sont mentionnés les trois *vrata* qui sont « dans l'assemblée » des Adityas, ajoute que la grandeur de ces dieux est « grande » selon le r*ita*. Mitra et Varu*n*a reçoivent, en tant qu'investis de la royauté universelle, les épithètes r*itâvan* « fidèle à la loi » et *dhritavrata* « qui maintient les lois », VIII, 25, 8. Il s'agit évidemment des lois naturelles dans les vers suivants : V, 63, 1, « Gardiens du r*ita*, vous montez sur votre char, vous dont le *dharman* s'accomplit, dans le ciel suprême ; pour celui que vous secourez ici, ô Mitra et Varu*n*a, la pluie tombe du ciel, abondante et savoureuse » ; — *ibid.*, 7, « Selon le *dharman*, ô Mitra et Varu*n*a, ô sages, vous gardez les *vrata* par la puissance de l'Asura; selon le r*ita* vous gouvernez le monde entier; vous placez le soleil dans le ciel comme un char brillant ». D'après le vers VIII, 41, 10, Varu*n*a a, selon les *vrata*, rendu noirs ceux qui étaient blancs et revêtus d'un vêtement brillant; il a fait le *dhâman* antique, lui qui a soutenu les deux mondes, qui a soutenu le ciel avec un étai, comme le non né. La formule du vers V, 72, 2, adressée aux Adityas, « Vous habitez une demeure inébranlable selon le r*ita*, surveillant les hommes selon le *dharman* », paraît avoir, au moins dans sa seconde partie, une signification morale.

SECTION VII

L'IDÉE DE LOI DANS LE CULTE DES ADITYAS.

Contrairement à l'ordre suivi pour les autres divinités, j'ai cité d'abord parmi les formules où l'un des mots *dhâman*, *dharman*, *vrata*, *rita*, est rapproché des noms de Varu*n*a, de Mitra, des Adityas, celles où ces dieux interviennent seuls dans l'application de la loi, et j'ai réservé celles qui nous la montrent observée ou violée par les hommes. Ces dernières, en

effet, par cela seul qu'elles sont adressées aux personnages qui reçoivent le plus ordinairement dans le *R*ig-Veda les attributs providentiels de la divinité, paraissent en quelque sorte *a priori* susceptibles de recevoir cette interprétation morale qui représente la dernière évolution de l'idée de loi, et par laquelle il convient de clore ce chapitre.

Il en est cependant dont le contexte suggère expressément l'idée des lois du sacrifice. Ainsi l'hymne de louange offert à Mitra et Varu*n*a est au vers I, 153, 2, considéré comme l' « attelage du *dhâman* »[1]. Aryaman protége celui qui suit la droite voie selon le *vrata*, qui observe « dans ses hymnes » le *vrata* de Mitra et Varu*n*a, I, 136, 5. Le Soma pressé pour Mitra et Varu*n*a coule pour que le *rita* s'accomplisse, I, 137, 2. Agni, en tant qu'il honore les trois *A*dityas, reçoit l'épithète *ritâvasu* « qui a pour richesse la loi », VIII, 90, 5. C'est encore lui sans doute qui, au vers 8 de l'hymne VI, 67, à Mitra et Varu*n*a, est appelé le serviteur qui « est dans le *rita* », c'est-à-dire qui suit la loi. Le couple divin est prié de s'asseoir dans le séjour du *rita*, III, 62, 18, et d'y protéger ses suppliants, V, 41, 1. Dans le second passage, on lui demande en outre quel est celui qui, en agissant selon le *rita*, obtient les dons du ciel et de la terre, c'est-à-dire comment il faut pratiquer le *rita* pour mériter cette récompense. C'est par la puissance de Varu*n*a que la chaîne (de l'étoffe) du *rita* est tendue sur un tamis qui n'est autre que la pointe de la langue, IX, 73, 9, en d'autres termes, que le poëte chante un hymne conforme à la loi. De même il faut, pour que « naisse le nouveau *rita* », que Varu*n*a ait inspiré le poëte, I, 105, 15. Au vers X, 65, 6, la vache, conductrice du *vrata*, qui s'adresse à Varu*n*a, paraît représenter la prière. « Chantez », dit l'auteur du vers V, 68, 1, « le grand *rita* pour Mitra et Varu*n*a. » Le prêtre qui adresse des prières à Mitra et Varu*n*a reçoit au vers VII, 61, 2, l'épithète *ritâvan* « fidèle au *rita* ». Indra est au vers VI, 68, 5, associé à Varu*n*a, comme protégeant l'homme fidèle au *rita*. Ces deux divinités sont encore réunies en couple dans un vers où les « sept sœurs » placées « dans le séjour du *rita* » Vâl. 11, 4, paraissent être les prières qui leur sont adressées.

Mais la plupart des formules en question doivent recevoir

1. *Dhâma na prayuktih*. Cf. plus haut, p. 258, note 1.

une explication plus générale. « O Varu*n*a et Mitra », dit l'auteur du vers VIII, 27, 15, « la perfidie n'atteint pas le mortel qui honore vos *dhâman*. » Ceux qui violent les *dhâman* de Mitra et Varu*n*a, IV, 5, 4 ; X, 89, 8, les *dhâman* que ces dieux ont établis, *yuvadhita*, VI, 67, 9, peuvent être, soit des mortels coupables, soit des démons pareils à ces Yâtus dont l'idée flotte entre celle d'un être surnaturel et celle d'un mortel perfide, et qui ne doivent pas être confondus avec les démons physiques, si je puis ainsi parler, de la conception dualiste.

Au vers VII, 89, 5, ce sont les suppliants de Varu*n*a eux-mêmes qui s'accusent d'avoir violé ses *dharman* par négligence.

Ils s'accusent aussi de violer chaque jour, comme des hommes qu'ils sont, le *vrata* de Varu*n*a, I, 25, 1. C'est encore Varu*n*a qui est désigné par le titre de « roi » dans ce passage : X, 12, 5. « Pourquoi le roi nous a-t-il saisis ? Quel est celui de ses *vrata* que nous avons violés ? Qui le sait ? »

Les hommes demandent à Varu*n*a d'être sous son *vrata*, « heureux », II, 28, 2, et « sans péché devant Aditi », I, 24, 15, ou souhaitent d'être sans péché envers Varu*n*a, et de prospérer en suivant les *vrata* d'Aditi, VII, 87, 7, d'être en faveur auprès de Mitra, en observant les *vrata* de l'Aditya, III, 59, 3. Ils déclarent suivre les *vrata* de Varu*n*a VIII, 25, 16, de Mitra et Varu*n*a, *ibid.*, 17. Mitra et Varu*n*a, protègent l'homme pieux qui maintient le *vrata* (*dhritavrata*), I, 25, 6. Celui qui honore Mitra selon le *vrata* doit obtenir ce qu'il désire, III, 59, 2.

Agni, identifié à Varu*n*a accompagné de Mitra, protège celui qui « né dans le r*ita*, observe le r*ita* », VI, 3, 1. La fille d'Aditi laisse couler (son lait) pour celui qui suit le r*ita*, IX, 69, 3. Pour celui qui suit le r*ita* le pâturage d'Aditi est large, IX, 74, 3. Les Adityas accordent leur protection à celui qui suit le r*ita*, VIII, 27, 20. « Que votre char », leur dit l'auteur du vers II, 29, 4, « ne roule pas dans l'espace intermédiaire (c'est-à-dire loin de nous) lors du r*ita* (c'est-à-dire sans doute quand nous suivons le r*ita*). » Au vers 4 de l'hymne I, 41, aux Adityas nous lisons que le chemin est aisé et sans épines pour celui qui suit le r*ita*. C'est dans le même sens que les suppliants des trois Adityas souhaitent d'être « les cochers de leur r*ita* » VIII, 19, 35. Le chemin du r*ita* est aisé sous la garde des mêmes dieux, VIII, 31, 13. L'expression « chemin du r*ita* » a bien décidément une portée morale

au vers VII, 65, 3, déjà cité et que nous reproduirons de nouveau tout à l'heure. Au vers II, 28, 5, ce souhait adressé à Varu*n*a « Puissions-nous faire jaillir la source de ton r*ita!* » bien qu'il puisse s'interpréter d'après l'hémistiche suivant dans ce sens « Puissions-nous t'offrir le sacrifice ! » paraît participer en même temps du sens moral de celui qui le précède : « Détache de moi le péché comme une corde ». De même au vers I, 122, 9, adressé à Mitra et Varu*n*a, l'homme fidèle à la loi, r*itâvan,* n'est pas seulement l'homme pieux, mais plus généralement l'homme innocent, puisqu'il est opposé au trompeur, à l'enchanteur, dont il est question dans les trois premiers pâdas.

Le mot *an*r*ita* « contraire à la loi » prend évidemment un sens moral dans les formules suivantes. Varu*n*a observe l'*an*-r*ita*, lui qui est sans péché, VII, 28, 4. Dans l'hymne VII, 86, à Varu*n*a, le pécheur, après avoir allégué au vers 6 diverses excuses pour sa faute, ajoute : « Le sommeil lui-même n'écarte pas l'*an*r*ita* ». Les *druh*, c'est-à-dire les tromperies personnifiées, les démons au service de Mitra et Varu*n*a, poursuivent les *an*r*ita* des hommes, VII, 61, 5. Dans un des passages où est le mieux marquée l'opposition des rôles de Varu*n*a et d'Indra, nous lisons que le dernier distribue des richesses immenses, et que le premier détruit les *an*r*ita*, VII, 84, 4.

Les textes où l'*an*r*ita* est opposé au r*ita* méritent une mention spéciale. Varu*n*a est au vers 5 de l'hymne X, 124, expliqué plus haut (p. 145), prié par un personnage qui paraît n'être autre qu'Indra, de garder la suprématie sur son royaume, en séparant le r*ita* de l'*an*r*ita*. Mitra et Varu*n*a retirent, c'est-à-dire encore distinguent, l'*an*r*ita* du r*ita* I, 139, 2. Dans l'hymne I, 152, à Mitra et Varu*n*a, nous lisons au vers 3 que le fœtus (Agni) défend le r*ita* et abat l'*an*r*ita*, et au vers 1 que les deux *A*dityas eux-mêmes abattent tous les *an*r*ita* et sont unis au r*ita*. Au vers VII, 66, 13, les *A*dityas reçoivent avec les épithètes r*itajâta* « né dans la loi », r*i-tâvridh* « grandi dans la loi » et r*itâvan* « fidèle à la loi », celle d'*an*r*itadvish* « qui hait ce qui est contraire à la loi ». Je rappelle enfin le vers VII, 65, 3, déjà cité : « Ils ont beaucoup de lacets, ils sont les digues de l'*an*r*ita* difficiles à franchir pour le mortel trompeur. Par le chemin de votre r*ita*, ô Mitra et Varu*n*a, puissions-nous traverser les dangers comme on traverse les eaux avec un navire ! »

SECTION VIII

LA DISTINCTION DES ACTES CONFORMES ET DES ACTES CONTRAIRES A LA LOI RAMENÉE A CELLE DU VRAI ET DU FAUX.

J'ai réservé dans tout le cours du présent chapitre les passages où le mot *rita* paraît signifier « vérité ». Cette application particulière, dans l'ordre des idées morales, de la notion générale de loi ou d'œuvre conforme à la loi, concorde avec ce qui a été dit dans le chapitre précédent de la distinction du bien et du mal, ordinairement ramenée par les chantres védiques à celle du vrai et du faux. Le sens de vérité est déjà suggéré par la seule combinaison du mot *rita* avec des mots signifiant « dire », par exemple aux vers I, 179, 2; X, 61, 10; I, 161, 9, où les anciens prètres, les Navagvas, les *Ribhus* sont représentés disant le *rita* ou les *rita*, bien que ces passages puissent aussi s'entendre en ce sens plus général que les prètres en question ont prononcé des formules conformes à la loi. Une double interprétation est également possible pour les formules suivantes : « J'ai annoncé ce *rita* au ciel et à la terre, » I, 185, 10; — « Que l'annonce du *rita* me sauve! » X, 35, 8; — « Ne disons plus que le *rita* quand le feu est allumé, » III, 55, 3. Mais le sens de « vérité » paraît s'imposer dans celles-ci : IV, 5, 11, « Je dis avec respect le *rita*, en réponse à la question qui m'est faite : ..... Tu règnes sur l'univers entier (ô Agni) »; — X, 34, 12, « Je ne lui refuse pas ma fortune (au roi des dés); je tends vers lui mes dix doigts (en signe de déprécation); je dis ce *rita* »; — X, 79, 4, « Je vous dis ce *rita*, ô mondes! Le fœtus (Agni) en naissant dévore son père et sa mère ». Au vers X, 109, 1, où il s'agit d'une parole prononcée par les eaux, l'instrumental *ritena*, s'il porte sur le verbe *avadan*, doit signifier « selon la vérité ».

Le mot *anrita*, signifiant proprement « contraire à la loi », paraît avoir le sens de « faux » quand il sert d'épithète à *vacas* « parole » comme dans ce texte : « Celui qui m'interpelle avec des paroles fausses, moi qui agis avec une âme simple », VII, 104, 8, ou rapproché d'un verbe signifiant « dire », ou plutôt « maudire » : I, 23, 22 (*id.* X, 9, 8). « Eaux, tout ce qu'il y a de mauvais en moi, si j'ai attaqué perfidement, si j'ai

maudit, et ce qui est faux en moi, emportez-le ». Le composé *anritadeva*, VII, 104, 14, paraît signifier « qui adore de faux dieux ». Le sens de « perfide », voisin de celui de « faux », convient au mot *anrita* dans son emploi comme épithète de *varpas* « ruse » X, 100, 7.

Les deux mots *rita* et *anrita* sont opposés dans le sens de « vrai » et de « faux » au vers X, 10, 4, où Yama, condamnant les sophismes par lesquels sa sœur Yamî prétend justifier ses propositions incestueuses, lui dit : « En disant (en paraissant dire) les *rita*, nous dirions (en réalité) l'*anrita*. »

Le sens d'*anrita* n'est pas moins bien déterminé par l'opposition du mot *satya* « vrai » ou le rapprochement des mots *asatya*, *asat* « faux » dans différents passages. Les prêtres s'exhortent à louer Indra sincèrement, *satyam*, et non faussement, *anritam* (ou à louer Indra qui est vrai et non faux), VIII, 51, 12. Les ennemis dont il est question au vers 5 de l'hymne IV, 5, à Agni sont faux, *anritâh*, *asatyâh*. On demande à Agni quels sont ceux qui gardent le séjour de la fausseté *anrtasya*, qui sont les gardiens de la parole fausse *asatah*, V, 12, 4. Les deux mots *satya* et *anrita* forment au vers VII, 49, 3, un composé copulatif désignant à la fois la vérité et le mensonge, la sincérité et la fausseté des hommes observées par Varuna.

Le mot *satya* est aussi plusieurs fois rapproché de *rita*. Les Maruts qui observent le *rita* ont suivi la vérité, *satyam*, selon le *rita*, VII, 56, 12. Soma dit le *rita* et le *satya*, IX, 113, 4. Son suc a été exprimé avec une parole de *rita* vraie, *satya*, IX, 113, 2. Le ciel et la terre reçoivent l'épithète *satya* « véridique » en même temps que celle de *ritâvan* « fidèle à la loi », III, 6, 10. Le mot *satya* s'unit à *ritajâta* « né dans le *rita* » pour former une épithète composée attribuée à l'aurore, IV, 51, 7.

La « vérité » désignée par les termes rapprochés de *satya* et de *rita* devient le principe par excellence, le fondement de l'ordre du monde. C'est ce que prouvent les formules cosmogoniques telles que les suivantes : X, 190, 1, « Le *rita* et le *satya* sont nés du feu allumé ; de là est née la nuit, de là la mer bouillonnante » ; — X, 85, 1, « La terre a été soutenue par le *satya*; le ciel a été soutenu par le soleil; les Adityas subsistent par le *rita* ». Le mot *rita* garde ainsi, dans le sens moral qu'il a plus ou moins tardivement acquis, ses applications primitives aux phénomènes naturels, tandis que le mot *satya* devient susceptible des mêmes applications. Un autre

exemple, peut-être encore plus remarquable, du même fait, est celui que nous fournit le vers 12 de l'hymne I, 105 : « Les rivières distillent le *rita*, le soleil rayonne le *satya* ». Cet hymne offre d'ailleurs dans ses diverses parties d'autres emplois du mot *rita* qui sont du plus grand intérêt, en ce qu'ils nous montrent comment des conceptions appartenant à l'ordre du culte, à celui des phénomènes naturels et à celui des idées morales, se confondent sous ce terme unique. C'est ce qui me détermine, en dépit des bizarreries et des obscurités qui s'y rencontrent, à en tenter une traduction intégrale. On verra que les Adityas y jouent le principal rôle.

« 1. La lune au sein des eaux, l'oiseau vole dans le ciel. Pour vous, roues aux jantes d'or, éclairs, on ne peut trouver votre retraite. Entendez-moi, ciel et terre !

« 2. Unique objet des désirs de l'époux, l'épouse le serre dans ses bras ; ils expriment ensemble le lait du mâle, elle trait son suc en l'enlaçant [1]. Entendez-moi, ciel et terre !

« 3. Que le soleil, ô dieux, ne tombe pas du haut du ciel ! Puissions-nous ne jamais manquer de la liqueur bienfaisante du Soma [2] ! Entendez-moi, ciel et terre !

« 4. J'interroge sur le sacrifice le dieu inférieur. Que lui, le messager, me réponde ! Où est passé le *rita* ancien ? Qui l'entretient aujourd'hui ? Entendez-moi, ciel et terre !

« 5. O dieux qui siégez dans les trois espaces brillants du ciel, quel est pour vous le *rita*, quel est l'*anrita* ? Où est l'antique offrande qui vous agréait ? Entendez-moi, ciel et terre !

« 6. Quelle est pour vous, quelle est pour Varu*n*a la manifestation régulière [3] du *rita* ? Comment, par la voie du grand Aryaman, pourrons-nous échapper aux méchants ? Entendez-moi, ciel et terre !

« 7. Me voici, moi qui, bien des fois déjà, ai prononcé quelque prière dans le sacrifice du Soma ; me voici dévoré par mes pensées, comme l'animal altéré est dévoré par le loup [4]. Entendez-moi, ciel et terre !

1. Union mythologique du mâle et de la femelle céleste, d'où résulte l'écoulement de la pluie.

2. Il s'agit probablement du Soma céleste, mêlé aux eaux de la pluie.

3. Ce passage doit servir à fixer le sens de *dharnasi*, indéterminé partout ailleurs. L'interprétation qui en fait pour ce seul passage un substantif me paraît être une hypothèse gratuite. Cf. *ritam dharunam*, V, 15, 2, et *divo dharman dharune*, *ibid.*

4. Ce loup doit être un loup mythologique, comme les rats du vers suivant.

« 8. Mes côtes me tourmentent toutes à la fois comme des épouses rivales : comme les rats rongent les queues [1], ainsi mes pensées me rongent, moi ton chantre, ô dieu tout-puissant [2]. Entendez-moi, ciel et terre !

« 9. Voilà les sept cordes [3]; c'est là qu'est mon nombril (mon lieu d'origine). Trita Aptya le sait, il témoigne de cette parenté. Entendez-moi, ciel et terre !

« 10. Ces cinq taureaux [4] qui se tenaient au milieu du grand ciel, les voilà, nous devons le proclamer devant les dieux, revenus [5] tous ensemble. Entendez-moi, ciel et terre !

« 11. Ces oiseaux [6] se tiennent au milieu de l'enceinte du ciel. Ils écartent du chemin le loup qui traverse les eaux ruisselantes. Entendez-moi, ciel et terre !

« 12. Voici, ô dieux, que s'accomplit un nouvel acte digne d'être proclamé et d'être célébré dans des hymnes : les rivières distillent le *rita ;* le soleil rayonne le *satya.* Entendez-moi, ciel et terre!

« 13. Il faut la célébrer aussi, ô Agni, cette alliance qui t'unit aux dieux. Établi chez nous ainsi qu'autrefois chez Manus, offre le sacrifice aux dieux, toi qui es plus savant que nous. Entendez-nous, ciel et terre !

« 14. Établi comme sacrificateur ainsi qu'autrefois chez Manus, qu'Agni, plus savant que nous, fasse goûter aux dieux nos offrandes, lui le dieu sage parmi les dieux ! Entendez-moi, ciel et terre!

« 15. Varu*n*a crée la prière. Nous le supplions, lui qui connaît la voie. Il dispose nos cœurs à trouver les bonnes pensées. Qu'un nouveau *rita* prenne naissance ! Entendez-moi, ciel et terre !

« 16. Ce chemin des Adityas, tracé dans le ciel comme une merveille digne d'être célébrée, vous ne pouvez vous en écar-

L'animal altéré qu'il dévore est peut-être le Soma, toujours avide d'eau. Cf. dans la légende de *R*ijrâçva le mythe de la louve et des moutons, p. 6.)

1. Ces queues, *çiçna*, sont sans doute celles des démons appelés Çiçnadevas (cf. X, 27, 19 et VII, 21, 5).

2. *Çatakratu.* Cette épithète ne peut guère désigner qu'Indra.

3. Allusion aux sept sacrificateurs, ancêtres des *r*ishis védiques.

4. Encore les sacrificateurs mythologiques (cf. III, 7, 7), assimilés d'ailleurs aux phénomènes célestes.

5. Cf. I, 164, 47 ; II, 24, 6 et 7.

6. Ils ne diffèrent pas des taureaux; cf., en particulier, I, 164, 47.

ter, ô dieux, et vous, mortels, ne le voyez-vous pas? Entendez-moi, ciel et terre!

« 17. Trita, tombé dans le puits, appelle les dieux à son secours. Brihaspati l'a entendu et lui ouvre l'espace hors de sa prison. Entendez-moi, ciel et terre!

« 18. Le loup rouge m'a vu une fois passant par le chemin. Il se lève effrayé, avec des douleurs de côtes[1], comme le charpentier[2]. Entendez-moi, ciel et terre!

« 19. Puissions-nous par cet hymne, avec Indra pour protecteur, prospérer dans notre demeure et conserver tous nos héros! Que Mitra et Varuna nous accordent ce bonheur, et Aditi, et la mer, et la terre et le ciel! »

Du fatras mystique de ce curieux morceau, il n'est pas bien difficile de dégager les trois points que j'ai voulu établir. — Premièrement, le *rita* est la loi du sacrifice, loi que le prêtre est avide de connaître « O dieux, quel est pour vous le *rita*, quel est l'*anrita?* — Quelle est pour vous, quelle est pour Varuna la manifestation régulière du *rita?* », cf. 7, 8, et que Varuna lui révèle « Varuna... dispose nos cœurs aux bonnes pensées; qu'un nouveau *rita* prenne naissance! » — Secondement, le *rita* est la loi des phénomènes célestes : « Les rivières distillent le *rita* ». La loi du sacrifice et la loi des phénomènes célestes se correspondent d'ailleurs, et se confondent même dans le mythe des sacrificateurs célestes auxquels font allusion les vers 9-11, et dont le « retour » (vers 10) équivaut à l'apparition de la lumière et à la chute de la pluie. En ce sens la question que renferme le vers 4 est susceptible d'une double interprétation. En demandant où est passé le *rita* ancien, le poëte peut avoir en vue, tant le sacrifice dont les anciens prêtres ont emporté le secret dans le ciel, que les phénomènes auxquels ils président actuellement, ou auxquels ils sont eux-mêmes assimilés. — Troisièmement enfin, le parallélisme des mots *rita* et *satya* au vers 12 prouve que le mot *rita*, outre l'idée naturaliste et l'idée liturgique, éveillait aussi une idée morale.

Un rapport analogue à celui qui vient d'être signalé entre les mots *rita* et *satya* s'observe également entre ce dernier

1. Indice de l'effroi, comme plus haut (vers 8) de l'inquiétude.

2. Le loup, comparé au charpentier, *tashtri*, ne représenterait-il pas ici Tvashtri (cf. p. 45), que nous avons déjà cru voir représenté sous la forme d'un chien (p. 54 et 60)?

et un autre des termes qui expriment l'idée de loi, le mot *dharman*, au vers X, 170, 2 : « Le *satya* » ou « la lumière *satya*, véridique », est adaptée au *dharman* inébranlable du ciel », c'est-à-dire sert à soutenir le ciel[1].

SECTION IX

RÉSUMÉ

Pour en finir avec les citations, j'aurais eu à rappeler encore le vers V, 66, 2, où la royauté de Varuna est comparée à la royauté humaine avec ses lois. Une allusion aux lois politiques de la terre est également renfermée dans les vers IX, 20, 5; 57, 3, où Soma est comparé à un roi qui a de bonnes lois, *suvratâ*. D'autre part, l'épithète *anuvrata* « qui suit la loi » est appliquée à l'épouse fidèle à son mari, X, 34, 2. Enfin les différents *vrata* des hommes, au vers IX, 112, 1, paraissent être leurs différents genres de vie.

Le chapitre entier peut être résumé en quelques mots. Le pénible travail de statistique auquel nous nous sommes livrés sur les emplois des termes exprimant l'idée de loi n'aura cependant pas été sans fruit, si l'on tient compte, moins du nombre, que de l'importance des points qu'il nous aura permis d'établir avec une entière certitude.

La régularité des phénomènes célestes, celle du sacrifice assimilé à ces phénomènes, considéré comme exerçant une action sur eux, et transporté enfin dans le ciel où ils lui sont à leur tour assimilés, enfin l'observation par l'homme des devoirs qu'il a à remplir, non-seulement envers les dieux, mais envers ses semblables, ces trois ordres de faits où l'idée de loi se montre sous trois aspects différents, nous apparaissent cependant rapprochés, et jusqu'à un certain point confondus aux yeux des Âryas védiques, dans l'usage qu'ils font des mots *dhâman*, *dharman*, *vrata* et *rita*, désignant tour à tour les lois de la nature, les lois du culte et les lois morales.

Dans l'ordre des idées morales, la distinction de ce qui est conforme et de ce qui est contraire à la loi, comme en général

1. Cf. l'expression *satye vidharman* IX, 109, 6.

la distinction du bien et du mal, est ramenée à la distinction du vrai et du faux.

Mais dans l'ordre physique aussi bien que dans l'ordre moral, les dieux considérés comme gouvernant le monde par des lois, et observant ces lois eux-mêmes, sont avant tout les dieux souverains, et parmi eux les Adityas. Sans doute, ici encore, le dieu guerrier a, dans une certaine mesure, hérité de leurs attributs. Mais plus d'une fois aussi, nous le voyons trahir son véritable caractère en violant, toujours dans l'intérêt des hommes, ces lois naturelles dont l'application peut leur sembler tour à tour un mal et un bien, selon qu'elle leur dérobe ou leur restitue les dons célestes de la lumière et de la pluie.

1345-78.— Saint-Ouen.— Imprimerie Jules Boyer

CONCLUSION

I

Je suis arrivé au terme de cet ouvrage qui, depuis six ans que l'impression en est commencée, m'a plus d'une fois paru interminable, et je n'en sens que trop tous les défauts. Je l'ai écrit par fragments, sans cesse interrompu par les devoirs professionnels ou attiré par d'autres travaux scientifiques, puis reprenant de temps en temps ma tâche pour ne pas lasser la longanimité de mon éditeur que je prie ici d'agréer mes excuses en même temps que mes remerciements. La fin en a été imprimée avant le commencement[1]. En un mot, tout ce qui peut compromettre l'unité d'un livre se trouverait réuni contre celui-ci, s'il avait dû être autre chose que la mise en œuvre de matériaux depuis longtemps classés et étiquetés, s'il n'avait pas été en quelque sorte tout fait d'avance dans mon esprit et dans mes notes, avant que j'en eusse écrit la première ligne[2]. Grâce à cette préparation dans laquelle, soit dit en passant, j'avais épuisé pour ce qui me concerne tout l'intérêt du sujet, j'espère que le lecteur n'y aura pas trouvé trop de traces de la façon intermittente dont j'ai mené le travail aride de la rédaction ; mais je ne saurais me flatter de n'en avoir laissé aucune.

Si le travail de la rédaction m'a semblé aride, celui de la lecture, car c'en est un, ne l'aura guère été moins pour

1. Je rappelle que ce troisième volume m'a servi de thèse pour le doctorat ès lettres en 1877. Le premier volume a paru en 1878. L'impression du second, commencée en 1880, a duré près de trois ans.

2. Les renvois ont dû être naturellement d'une précision très inégale selon qu'ils portaient sur les parties déjà imprimées ou sur celles qui n'étaient même pas encore rédigées. L'index II suppléera à leur insuffisance.

ceux qui auront eu le courage de me suivre jusqu'au bout. Ils pourront dire, non seulement que je n'ai pas sacrifié aux grâces, mais que je n'ai pas toujours parlé de façon à être facilement entendu. A ces reproches je ne puis opposer qu'une excuse. J'avais annoncé une sorte d'*index* des idées védiques, et la lecture d'un *index* ne saurait être ni très récréative, ni même toujours très aisée. J'imagine que les citations contenues dans ces trois volumes se compteraient par dizaines de mille. On ne devra pas trop m'en vouloir si les arbres empêchent quelquefois de voir la forêt.

Un tort plus grave serait d'avoir, en multipliant les rapprochements, dépassé le but, et, dans mon désir d'épuiser les veines de minerai précieux que je croyais rencontrer, poussé trop souvent jusqu'à la gangue. J'avoue que je ne me sens pas moi-même tout à fait exempt de blâme à cet égard. Mais, sur ce point encore, je demande la permission de plaider les circonstances atténuantes. J'ai dit en commençant, et j'aurais pu me dispenser de dire que mon livre ne ressemblerait ni de près ni de loin à un tableau achevé de la religion védique. C'est un essai d'exégèse du texte du *R*ig-Veda dans une direction notablement différente de celle qu'ont suivie la plupart de mes devanciers. Dans l'état actuel de nos études, nul de nous ne peut se flatter encore de résoudre toutes les difficultés de ce texte. A défaut de *solutions* définitives, j'ai voulu multiplier les *suggestions*, indiquer des possibilités d'interprétation auxquelles on n'avait pas songé avant moi, chercher en un mot à tirer de mon système tout ce qu'il pouvait donner.

J'ai lâché le grand mot, ou plutôt je l'ai répété, car il se trouvait déjà dans l'introduction même de ce livre. Comme « l'esprit de système » est le grand reproche que la critique a adressé à mon premier volume, je ne puis me dispenser d'y répondre encore, même après avoir essayé de le prévenir. Mais ici, je quitterai le ton de l'excuse pour prendre celui de la justification. Je regrette d'avoir manqué des loisirs, et peut-être aussi de l'énergie qui m'auraient été nécessaires pour fondre ce long ouvrage d'un seul jet. Je regrette de n'avoir pas su, en dépit des difficultés de la matière, en rendre la lecture, sinon plus attrayante, au moins plus facile. Je regrette enfin les excès dans lesquels j'ai pu tomber en poussant la recherche des analogies, non seulement au delà du certain, ce qui entrait dans mon plan, mais au

delà du probable, ce qui n'est jamais permis[1]. Mais je ne regrette pas d'avoir fait une œuvre systématique, dans le sens où j'accepte l'application de ce terme à mon livre.

Mon système n'est en réalité qu'une méthode.

Dans un article récent, sur lequel je reviendrai à la fin de cette conclusion, l'un des savants qui ont le plus fait pour l'interprétation du *R*ig-Veda, celui qu'on peut considérer comme le véritable fondateur de l'exégèse védique, M. Roth, reconnaît que le traducteur qui rendra le Veda intelligible et lisible, *mutatis mutandis*, comme Homère l'est devenu par les travaux de Voss, est encore à venir, et il ne prévoit guère sa venue avant le siècle prochain[2]. Je ne suis donc pas le seul à trouver les traductions de M. Grassmann et de M. Ludwig insuffisantes. Mais où je me sépare de M. Roth, c'est sur la méthode à suivre pour creuser, selon sa propre expression, le texte plus profondément qu'on ne l'a fait jusqu'ici. M. Roth compte pour cela sur des études de détail, dont il donne comme le modèle dans le travail que j'analyserai plus loin. Selon moi, au contraire, de nouveaux progrès ne deviendront possibles que par des travaux d'ensemble analogues à ceux dont M. Roth lui-même, et après lui M. Grassmann, ont consigné les résultats dans leurs dictionnaires. Nul n'estime plus que moi ces ouvrages, surtout celui de M. Roth, que M. Grassmann n'a guère fait que développer, non sans en exagérer souvent les défauts. Mais ils me paraissent insuffisants comme les traductions elles-mêmes, ou plutôt c'est surtout à leur insuffisance qu'il faut attribuer l'insuffisance des traductions auxquelles ils ont plus ou moins[3] servi de base. Je crois que l'œuvre du rapprochement des textes, déjà exécutée par M. Roth et par M. Grassmann, devra être refaite plusieurs fois encore sous une forme ou sous une autre. C'est cette œuvre que j'ai tentée pour mon compte, et que d'autres reprendront sans doute après moi, jusqu'au jour où les questions capitales étant définitivement vidées, le temps sera réellement venu de s'attacher aux questions de détail. J'ai donc essayé un nouveau classement des formules, non plus dans l'ordre des mots, mais dans l'ordre des idées. Mon pré-

1. Je ne parle pas des *lapsus*, assez peu nombreux, je l'espère. J'en ai relevé quelques-uns dans les *Additions et Corrections*.

2. *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXVI, p. 360.

3. La traduction de M. Grassmann dépend naturellement beaucoup plus étroitement de son dictionnaire que celle de M. Ludwig du même dictionnaire et de celui de M. Roth.

tendu système n'est en réalité qu'une synthèse succédant à une minutieuse analyse.

Personne, en effet, ne m'accusera d'être entré dans les études védiques avec ce système tout fait et de l'avoir en quelque sorte imposé aux textes. La bizarrerie d'un certain nombre de mes interprétations exclut à elle seule toute idée de parti pris antérieur à l'étude des hymnes mêmes. On ne dira de moi, ni que je jure par les paroles d'un maître, ni que je soutiens une thèse quelconque, religieuse ou antireligieuse.

Sur le premier point, il suffira de rappeler que mon livre est une polémique presque incessante contre le seul maître que j'aie eu pour les études védiques, c'est-à-dire contre M. Roth, dont je n'ai jamais entendu la parole, mais dont les travaux m'ont fourni la méthode même avec laquelle je les combats. Quelques lecteurs ont pu croire, parce qu'il est beaucoup question, dans mes interprétations, de Soma, de beurre du sacrifice et de prières, que je revenais à l'interprétation indienne. Mais je déclare ici, de la façon la plus formelle, que si je me rencontre quelquefois, (rarement je crois,) avec Sâya*n*a, c'est toujours sans le vouloir, et, la plupart du temps, (pourquoi ne l'avouerais-je pas ?) sans le savoir. J'ai déjà eu assez de peine à mener à bonne fin l'œuvre de patience dont je livre aujourd'hui les deux derniers volumes au public. Quand aurait-elle paru, si j'avais dû préalablement digérer les six énormes in-quarto que l'on sait ? Je ne connais du commentaire de Sâya*n*a, je le dis en toute humilité, que les fragments que j'en ai fait expliquer de temps en temps à mes élèves pour leur apprendre la langue des scoliastes... et le peu de profit qu'on peut tirer de la lecture du scoliaste du *R*ig-Veda. Sâya*n*a n'est d'ailleurs pas le seul interprète que j'aie traité ainsi. J'ai déjà dit dans l'Introduction que, faisant un travail d'ensemble, je ne me croyais en principe obligé de tenir compte que des travaux d'ensemble, c'est-à-dire des dictionnaires.

Sur le second point, je mettrais au besoin mes contradicteurs au défi de trouver dans mon livre une indication quelconque de la façon dont je puis résoudre en mon for intérieur les problèmes étrangers à la science positive, et en tout cas à la philologie védique, qui agitent et partagent la conscience religieuse de l'humanité. Mon opinion, ou pour parler plus exactement, mon sentiment personnel sur ces questions aurait pu changer radicalement au cours de la rédaction

intermittente de cet ouvrage, sans que je craignisse d'avoir donné prise de ce chef au premier genre de critiques auquel je me suis reconnu exposé.

Est-ce à dire que j'aie abordé l'étude du *R*ig-Veda, il y a une douzaine d'années, sans aucune opinion préconçue? Non sans doute ! J'ai partagé d'abord, comme tout commençant, les opinions du maître, c'est-à-dire de M. Roth. J'ai subi aussi le charme, charme décevant à ce qu'il m'a semblé depuis, des interprétations éparses à travers les ouvrages de M. Max Müller. Me permettra-t-on à ce propos un détail qui n'intéresse pas l'exégèse védique en elle-même, mais seulement l'évolution de mes propres idées sur cette exégèse? J'avais écrit en 1872 un mémoire sur les *R*ibhus dans l'esprit des interprétations mythologiques de l'illustre professeur d'Oxford. Tout par le soleil et l'aurore ! Le comité de publication de la Société de linguistique de Paris avait favorablement accueilli cet essai qui était même déjà sous presse. C'est alors que je me suis trouvé brusquement arrêté sur le chemin de Damas. Par quoi, si ce n'est par l'évidence des textes, ou du moins par ce qui me semblait tel?

J'avais fini par reconnaître que les interprétations exclusivement solaires, comme les interprétations exclusivement météorologiques, en un mot que les interprétations purement *naturalistes*, appliquées à l'analyse des mythes du *R*ig-Veda, laissent toujours, ou presque toujours, un résidu *liturgique*, et que ce résidu, le plus souvent négligé jusqu'alors, en est précisément la partie la plus importante pour l'exégèse des hymnes. Mais du même coup, je sentais qu'il me fallait renoncer à publier des monographies qui ne se rattacheraient plus à aucun système existant, et entreprendre de bâtir moi-même de toutes pièces un système nouveau. Car en somme les interprétations d'un mythe particulier empruntent toute leur vraisemblance à la possibilité d'interprétations analogues pour les mythes voisins. Des conjectures ne méritent d'être prises en considération que lorsqu'elles peuvent être réunies en faisceau, et le caractère scientifique d'une hypothèse dépend du nombre de faits qu'elle explique. L'esprit de système ainsi entendu est, je le répète, une méthode en dehors de laquelle il n'y a que tâtonnements et arbitraire, sinon dans les sciences définitivement assises, au moins dans celles qui en sont encore, comme l'exégèse védique, à leur période de formation.

Mais, dira-t-on, toujours et partout Agni ! Toujours et partout Soma ! Et l'offrande ! Et la prière ! Cette uniformité des mythes est-elle vraisemblable ? N'est-ce pas là un système dans le pire sens du mot ?

Je répondrai que sous cette apparente simplicité il y a au contraire une assez grande complication. Je rappellerai que quand je dis Agni, Soma, l'offrande, la prière, j'ajoute dans la plupart des cas, et qu'on peut sous-entendre dans les autres « sous l'une quelconque de ses formes ». Or Agni, par exemple, n'est pas seulement le feu terrestre, et particulièrement le feu du sacrifice, c'est aussi très souvent l'éclair et quelquefois le soleil. Les systèmes de MM. Kuhn et Max Müller qui ramenaient tous les dieux et tous les héros mythiques, l'un à l'éclair et l'autre au soleil, étaient donc singulièrement plus étroits que le mien.

A l'avantage qu'elles ont d'être plus larges que les précédentes, mes interprétations joignent celui de les concilier. L'égale facilité avec laquelle les mythes indo-européens et particulièrement les mythes védiques s'expliquaient dans l'un et l'autre système a rendu beaucoup de bons esprits sceptiques à l'égard de tous les deux. Mais on aurait tort de croire que l'un exclue nécessairement l'autre. Qu'on me comprenne bien ! Je n'entends pas défendre ici une sorte d'éclectisme qui, en cette matière, ne pourrait avoir d'autre règle selon moi que le caprice individuel. Ma pensée est tout autre. Je crois que M. Kuhn et M. Max Müller ont pu avoir raison à la fois, et dans leurs explications différentes d'un même mythe. Les phénomènes de l'orage et ceux du lever du jour me paraissent avoir eu souvent une même expression mythique, et s'être confondus tout au moins dans les formules védiques.

Mais ces formules sont pour la plupart applicables également aux rites qui sont sur la terre l'image des phénomènes naturels, comme les phénomènes naturels prennent à leur tour le caractère de rites célébrés dans un sacrifice céleste. Chaque formule peut ainsi comporter trois explications distinctes, sans compter que les éléments des rites peuvent se confondre à leur tour, Agni avec Soma, l'offrande avec la prière, et qu'enfin des relations sont aussi conçues entre les éléments du culte et les éléments des phénomènes.

C'est cette possibilité, et souvent cette nécessité de plusieurs interprétations simultanées d'un même mythe que j'ex-

prime en disant de tel ou tel personnage mythique, non plus qu'il représente le soleil ou l'éclair, l'aurore ou la nuée, mais qu'il représente Agni, Soma, l'offrande ou la prière, parce qu'Agni, Soma, l'offrande et la prière, ont des formes diverses, terrestres et célestes, et que leurs noms répondent mieux à la complication des mythes que ceux des phénomènes naturels eux-mêmes. Je le demande : s'il y a dans l'interprétation des mythes védiques un système exclusif, est-ce le mien, ou celui de mes adversaires ?

On insistera peut-être en disant que le mal n'est pas tant de chercher à retrouver dans telle ou telle divinité, dans tel ou tel héros évidemment mythique, les attributs du soleil, ou de l'éclair, ou du feu du sacrifice, ou tous ces attributs réunis, que d'appliquer le même système d'interprétation à une foule d'autres personnages qui peuvent avoir été des personnages réels, historiques. Je me suis rendu compte de ce danger, et je l'ai plus d'une fois signalé moi-même. J'ai cependant passé outre. Pourquoi ? C'est que j'ai acquis la conviction que la limite était à peu près impossible à tracer entre l'histoire et le mythe, par la raison fort simple que l'histoire elle-même parle dans les hymnes le langage de la mythologie. Par exemple, les victoires attribuées par les Aryas à l'intervention d'Indra, ou les guérisons dont ils faisaient honneur aux Açvins, y sont racontées dans les mêmes termes que les victoires remportées sur le démon voleur des eaux, ou la guérison des aveugles et des boiteux célestes, c'est-à-dire du soleil ou de l'éclair cachés et fourbus.

Ici encore le système, au mauvais sens du mot, consiste-t-il à reconnaître la double possibilité d'un pur mythe et d'un fait réel racontés en termes mythiques, ou à prendre tout ou presque tout pour de l'histoire ? Je ne sais si je me trompe ; mais il me semble que mes témérités, ainsi comprises, ressemblent fort à de la prudence. Je crains d'ailleurs de n'en avoir pas fini encore avec tous les malentendus, et je crois devoir m'expliquer sur deux autres points : la place assignée aux idées étudiées dans la première partie de ce livre, et l'importance attribuée dans l'ouvrage entier à la distinction des éléments mâles et des éléments femelles des phénomènes et du culte.

Mon œuvre, je l'ai dit et je le répète, est surtout une œuvre philologique. Ce que je me suis proposé avant tout, c'est de faire faire un nouveau progrès à l'explication litté-

rale du *Rig-Veda*. Or, de toutes les formules des hymnes, il n'en est pas dont l'interprétation offre plus de difficultés que celles qui concernent les rapports du soleil, de l'éclair, d'Agni, de Soma, considérés comme mâles, avec l'aurore, les eaux, l'offrande, la prière, considérées comme femelles. De là, la grande place que tiennent ces formules dans mon livre. On a cru que je voulais modeler la religion védique sur les religions sémitiques en retrouvant partout des couples! C'était me faire honneur, je l'avoue en toute humilité, d'idées beaucoup trop profondes et de visées beaucoup trop hautes pour un simple philologue comme moi.

Quant à la place que j'ai assignée, au début de mon ouvrage, et à ces formules, et, avant elles, à celles qui concernent chaque élément pris isolément, elle n'a pas non plus la signification que quelques-uns ont pu lui attribuer. Je m'étais pourtant reconnu, dans l'Introduction, incapable de déterminer, au moins actuellement, le développement historique de la Religion védique. On ne devait donc pas supposer qu'en traitant par exemple d'Agni avant de parler d'Indra, j'entendais établir l'antériorité d'une de ces divinités sur l'autre. Je suivais tout simplement le plan qui m'avait paru le plus commode pour passer en revue l'ensemble des formules védiques, commençant par les plus générales, c'est-à-dire par celles qui concernent les éléments des mythes et du culte, en y comprenant naturellement les éléments divinisés, pour passer ensuite aux dieux qui exercent une action sur les éléments et auxquels s'adresse le culte. Ici encore ce qu'on aura considéré comme un système n'était qu'une méthode. Je ne faisais pas une histoire, mais une simple classification, une sorte de dictionnaire des formules, destiné, dans ma pensée, à servir de base à une nouvelle traduction.

Cette traduction, je compte la commencer immédiatement, sans entrevoir, même de loin, l'époque où je pourrai la livrer au public. Si je n'avais plus qu'à l'écrire après en avoir fait en quelque sorte le commentaire anticipé dans ce livre, la tâche, quoique lourde encore, pourrait être assez rapidement achevée. Mais je ne crois pas, tant s'en faut, en avoir terminé la préparation. D'abord, j'y veux tenir un plus grand compte que je n'ai pu le faire dans ce premier ouvrage, déjà si volumineux, des autres textes védiques, sinon toujours pour leur emprunter des lumières nouvelles, au moins pour prouver qu'il n'y a rien à faire de bien des légendes des

Brâhma*n*as, par exemple, qui semblent avoir été imaginées après coup pour expliquer des formules qu'on ne comprenait déjà plus, de beaucoup de prescriptions des rituels qui trouveront leur explication dans les mythes, plutôt qu'elles n'en fourniront elles-mêmes la clef. Mais j'aurai surtout à soumettre à une revision sévère tous les articles du vocabulaire védique, *sans aucune exception*. J'ai déjà donné dans ce livre une idée de ce travail; mais l'Index I ci-après, ne renfermant que les mots dont j'ai eu l'occasion de discuter particulièrement le sens dans l'analyse de formules difficiles, ne peut donner qu'une très faible idée, et de ce que j'ai fait déjà, et surtout de ce qui reste à faire. Plus j'avance, et plus je me vois forcé de revenir sur des termes dans l'interprétation desquels j'avais jusqu'à présent suivi M. Roth et M. Grassmann avec une entière confiance. Plus je me convaincu aussi que, sans négliger les éclaircissements qui peuvent nous venir d'autres sources, le meilleur moyen de comprendre le *R*ig-Veda est encore de le relire sans cesse, non pas hymne par hymne, mais formule par formule, et en quelque sorte mot par mot.

Pour donner une idée de l'état actuel de l'exégèse védique et du progrès dont elle me semble actuellement susceptible, je vais donner à titre de spécimen ma traduction d'un seul hymne, avec un commentaire dans lequel je discuterai les traductions que M. Grassmann et M. Ludwig ont données, et de cet hymne, et des nombreux passages que j'aurai à citer pour déterminer le sens des mots que j'y interprète autrement qu'eux. Ce n'est pas une petite entreprise. M. Ludwig a eu la fâcheuse idée de bouleverser dans sa traduction l'ordre traditionnel du recueil, et il faut, avant d'y chercher un hymne, consulter une table pour en trouver le nouveau numéro. Si, pour aller plus vite, en se fiant sur une certaine pratique du livre, on essaye de trouver sans cette recherche préliminaire, on s'expose à rencontrer, par exemple dans la série des hymnes à Indra, la mention décourageante : « Cet hymne a été rangé parmi les morceaux *épiques* (?). » Chez M. Grassmann, c'est autre chose. L'ordre seul des livres est changé : celui des hymnes dans chaque livre est respecté. Mais trop souvent, quand on arrive au numéro cherché, on découvre que l'hymne a été ignominieusement rejeté à la fin du volume, comme plus moderne ou entaché de mysticisme, ou que le vers auquel on s'intéresse particulièrement a été

détaché du morceau et renvoyé à la même place comme interpolé. Quant à deviner à l'avance les hymnes ou les vers qui ont mérité ce sort, c'est une habileté qui me manque absolument. Je vais donc une fois prendre résolument à partie mes devanciers. Mais c'est un travail que je ne voudrais pas avoir à recommencer souvent.

Je choisis à dessein un hymne que personne n'a soupçonné d'être *plus moderne*, ou *entaché de mysticisme*, qui semble, en un mot, moins fait qu'aucun autre pour fournir à mon *système* l'occasion d'un triomphe facile. C'est l'hymne I, 123, à l'Aurore.

II

1. Le large char de la Dakshi*n*â a été attelé ; sur ce char sont montés les dieux immortels. La (déesse) alerte est sortie du séjour du noir avare[1], frayant la voie à la race humaine.

Il n'y a dans la première moitié de cette stance qu'un seul mot sur lequel je diffère d'avis avec mes devanciers ; mais c'est un mot très important, et la divergence est radicale. Je veux parler du mot *dakshinâ* qui, pour M. Grassmann, est « la riche aurore ». M. Ludwig traduit « l'aimable » et comprend également l'aurore. Il ajoute pourtant dans son commentaire[2] qu'il pourrait être aussi question du salaire du sacrifice appelé *dakshinâ*, en sorte que le char de la *dakshinâ*, dit-il, serait le sacrifice. Et il cite à l'appui de cette interprétation un passage de l'Aitareya Brâhma*n*a qui dit que le sacrifice est le char des dieux. J'avoue que je ne m'attendais guère à voir... l'Aitareya Brâhma*n*a en cette affaire. C'est un de ces cas où le recours aux Brâhma*n*as est au moins inutile. Le sacrifice et ses divers éléments sont conçus comme des chars ou des chevaux amenant les dieux dans un assez grand nombre de passages du *R*ig-Veda, pour qu'on puisse se contenter de la citation de ces passages[3], dont M. Ludwig ne dit mot, et qui sont pourtant beaucoup plus concluants, puisque c'est un vers du *R*ig-Veda qu'il s'agit d'expliquer.

Le char de la Dakshi*n*â n'est d'ailleurs pas le sacrifice tout entier, c'est la Dakshi*n*â elle-même, ni plus ni moins, comme on le voit par le vers 5 de notre hymne : « Puissions-nous le vaincre (l'ennemi) avec la Dakshi*n*â comme char, en prenant pour char la Dakshi*n*â ! » Il est vrai qu'ici M. Ludwig traduit les deux mots à l'instrumental, *dakshinayâ rathena*,

1. Je lis *arya â*. Voir ci-dessous, p. 287.
2. Je ne me reporterai à ce commentaire que pour l'hymne même que je traduis, et non, sauf exception, pour les nombreux passages d'autres hymnes dont je critiquerai les traductions. Autrement, je n'y suffirais pas.
3. Voir l'Index II, sous les mots *Char*, *Cheval*.

sans reconnaître la liaison qui existe entre eux (avec la Dakshi*n*â, avec le char), non plus que l'analogie de la formule avec celle du premier vers. Aussi n'avait-il pas reconnu d'abord dans la *dakshinâ* de cette formule le salaire du sacrifice, et ne propose-t-il la nouvelle interprétation dans son commentaire que sous forme dubitative[1]. Ce ne sera pas la seule fois que nous le verrons s'arrêter à moitié chemin de la vérité.

L'interprétation du mot *dakshinâ* dans le sens de salaire du sacrifice, au premier vers de notre hymne comme au cinquième, est, non seulement *possible*, mais *seule possible*, par la raison que ce mot n'a pas d'autre sens dans le *R*ig-Veda que celui de « salaire, récompense », donné soit par les *maghavan* terrestres, c'est-à-dire par ceux qui payent le sacrifice au prêtre, soit par le *maghavan* céleste, Indra, qui à son tour paye le sacrifice en faveurs de toute espèce à celui qui le lui a fait offrir. Je me suis expliqué sur ce point[2], et je n'y reviens que pour comparer quelques passages des traductions de M. Grassmann et de M. Ludwig et en relever les inconséquences, moins nombreuses pourtant chez le second que chez le premier.

M. Grassmann substitue à l'occasion la traduction « vache laitière » ou « vache du sacrifice » à la traduction précise « salaire du sacrifice », jusque dans deux hymnes consacrés à la glorification de cet élément si important du culte védique, I, 125,5 et X, 107, 4, et cela, sans l'excuse de la contrainte du mètre à laquelle il s'est malencontreusement assujetti, puisque ces morceaux sont de ceux auxquels il a refusé les ornements du rythme, et qu'il a relégués à la fin du volume comme trop éloignés de la belle simplicité et de la saine poésie qui doivent être, paraît-il, le caractère des hymnes védiques vraiment dignes de ce nom.

On dira que le salaire ordinaire du sacrifice était une vache, et que la nuance ne mérite pas d'être relevée. Mais de ces petites inexactitudes on passe plus facilement aux grandes. Tranchons le mot : ce sont les transitions par lesquelles on passe, et on fait passer les lecteurs avec soi, de la vérité à l'erreur. Et on va loin ainsi ! Au vers IX, 71, 1, la *dakshinâ*

1. Ses doutes ne sont pas encore complètement éclaircis. Voir le supplément à ce commentaire contenu dans son volume V que je reçois au cours de la correction de mes dernières épreuves.

2. I. p. 127 et suivantes. Voir aussi l'Index II, au mot *dakshinâ*.

devient pour M. Grassmann le lait auquel est mêlé le Soma. M. Ludwig s'en tient pour ce passage à la vache du sacrifice. Il se peut d'ailleurs que tous deux aient pris ici le Pirée pour un homme. Le mot *dakshinâ* pourrait bien y être un adverbe signifiant « à droite », cf. X, 17, 9[1]. Sinon, il ne sera pas bien difficile d'admettre la figure d'après laquelle le salaire du sacrifice serait « répandu » en même temps que le Soma coule dans la cuve.

Au vers V, 1, 3, M. Ludwig corrige M. Grassmann. Ailleurs, I, 164, 9, la formule est trop mystique pour que je me trouve fort inquiet de n'être d'accord avec aucun des deux traducteurs. Je ne chercherai chicane ni à l'un ni à l'autre pour les passages où ils font de la *dakshinâ* d'Indra une vache, quoiqu'il me semble inutile de préciser ainsi l'application du mot, et fâcheux d'omettre l'idée essentielle de « salaire ». Mais j'exprimerai mon profond étonnement de voir M. Grassmann, qui connaît bien pourtant la *dakshinâ* d'Indra, changer le sens qu'il assigne lui-même d'ordinaire au dérivé *dakshinâvat*, « donnant la *dakshinâ* », en celui de « fort » (*sic*), III, 39, 6, et en d'autres encore, VI, 29, 3, quand ce mot est appliqué à Indra. M. Ludwig ne commet pas la même faute, mais il traduit successivement « gabenreich », III, 39, 6, et « reich an opfergaben », VI, 29, 3. Pourquoi cette différence? Entend-il la seconde fois qu'Indra est riche des dons que lui font les sacrifiants? Cela prêterait à une double critique: attribution inutile de deux sens à un même mot dans des emplois tout à fait analogues, et confusion de la *dakshinâ*, salaire du sacrifice, avec l'offrande. Mais il n'y a là sans doute qu'une de ces équivoques, malheureusement fréquentes dans la traduction de M. Ludwig, qui découragent beaucoup de lecteurs.

Enfin la *dakshinâ* serait l'aurore, aux vers III, 58, 1 ; VI, 64, 1, comme dans notre hymne. Or il n'aurait pas été impossible à la rigueur que le « salaire du sacrifice » (car je m'en tiendrais toujours à ce sens), transporté dans le ciel, y eût été identifié à l'aurore, considérée comme le don céleste accordé pour récompense à l'homme pieux. Mais je me hâte de dire que rien, absolument rien ne nous oblige à admettre, dans les deux passages cités, l'identification de la Dakshi*n*â à l'aurore. Dans le second, l'aurore, ou plutôt les aurores sont

1. Les variations de l'accent dans la thème *dakshina* ne correspondent pas à une diversité d'emplois. V. Grassmann, *s. v.*

mises en présence de la Dakshi*n*â : c'est la riche *Dakshinâ*, la généreuse récompense accordée au prêtre qui leur a ouvert les chemins, comme le sacrifice lui-même, et a ainsi maintenu l'ordre du monde. Dans le premier, Agni est appelé le fils de la Dakshi*n*â, comme il est nommé ailleurs le fils d'*Ilâ*, c'est-à-dire toujours d'un élément femelle du sacrifice. A ce propos, je signalerai un *lapsus* de M. Ludwig : le fils en question ne pourrait être Agni, parce que le verbe *antaç carati* n'aurait été employé qu'en parlant du soleil ! Or j'ignore si l'être innomé qui est le sujet du verbe aux vers III, 44, 3 et X, 189, 2 ne peut être que le soleil. Mais je sais que dans tous ses autres emplois, *antaç carati* a pour sujet l'un des messagers qui unissent la terre au ciel, I, 173, 3; III. 55, 8, et particulièrement Agni lui-même, I, 95. 10; III. 55. 9; VIII, 39, 1 ; X, 4, 2. M. Grassmann ne se contente même pas pour le vers III, 58, 1, du sens d' « aurore ». Le mot désignerait ici l'*arani* femelle. La fantaisie individuelle n'a pas de limites.

J'allais oublier un autre passage où les Dakshi*n*âs seraient encore les aurores ! C'est au vers III, 62, 3, où elles figurent en compagnie précisément de l'*offrande* personnifiée, Hotrâ Bhâratî. Ici, du reste, c'est M. Ludwig qui dépasse M. Grassmann. Celui-ci s'en était tenu aux vaches.

J'ai parlé plus haut des petites inexactitudes qui n'ont l'air de rien et qui en contiennent en germe de beaucoup plus graves. Au vers 11 de l'hymne X, 107, laissé en prose par M. Grassmann, l'expression « char du salaire » est traduite « char de celui qui donne le salaire, des Opferlohners ». M. Ludwig lui-même, après avoir traduit l'expression littéralement, la remplace, entre parenthèses, par une explication conforme à la traduction de M. Grassmann. Or, s'ils avaient conservé fidèlement l'expression « char de la Dakshi*n*â », je dis « du salaire du sacrifice », ils seraient moins étonnés de la retrouver aux vers 1 et 5 de notre hymne, et ils n'y auraient pas cherché le char de l'aurore. Car M. Grassmann, à défaut de M. Ludwig, a le courage de son opinion, et il veut retrouver l'aurore dans le mot *dakshinâ* au vers 5, comme au vers 1. Pour cela, il corrige *dakshinayâ* en *dakshinâyâ* pour *dakshinâyâs*.

Pour n'avoir pas à revenir sur cette partie du vers 5, je termine en citant l'interprétation que M. Roth en avait donnée dans son dictionnaire : « Puissions-nous lui être supérieur (à l'ennemi) en vaches (par les vaches que nous posséderons), et

avec le char! » Il n'y a qu'une manière de trouver juste; mais il y en a beaucoup de se tromper.

La seconde moitié de la première stance ne soulève pas de questions aussi importantes. Cependant elle donne lieu encore à plus d'une observation.

M. Grassmann et M. Ludwig sont d'accord pour le troisième pâda. Mais, d'abord, je ne crois pas qu'ils rendent exactement le sens du mot *vihâyas* en traduisant « la grande (aurore) ». Ce mot parait impliquer, d'après son étymologie (*vi hâ*) et d'après le sens du mot classique de même forme (*vihâyas* « l'air, l'espace libre »), une idée d' « expansion » de « libre allure », que je crois retrouver en effet dans ses différents emplois (particulièrement IV, 11, 4; VIII, 23, 19), ainsi que l'idée étroitement connexe de « santé » (III, 36, 2; VIII, 48, 11; IX, 75, 5, et surtout A. V. XVII, 1, 27, cf. *sarvahâyas*, *ibid.* VIII, 2, 7 ; X, 5, 23). Il doit exprimer le contraire de l' « angoisse », *amhas*, l'une des formes les plus ordinaires du « mal » dans les hymnes védiques, et il convient très bien à l'aurore, délivrée de sa captivité pendant la nuit.

Peut-être l'idée de cette captivité était-elle formellement exprimée dans le même pâda. La leçon *aryâ* a tout l'air en effet d'être corrompue. L'accentuation par le *svarita* ne se rencontre pas une seule autre fois pour le mot *arya* (qu'on traduit « bon, favorable »), et, même avec son accentuation ordinaire, ce mot ne se rencontre pas comme épithète de l'aurore. Déjà, au vers V, 75, 7, M. Roth et M. Grassmann ont substitué, avec raison je crois[1], la formule *arya â* à la leçon du texte *aryayâ*. La même formule aurait été dans notre passage corrompue en *aryâ*. Cette hypothèse restitue au pâda sa forme métrique, aussi bien que la lecture *aryâ* en trois syllabes, et elle donne un sens satisfaisant : « Elle est

1. Elle se retrouve aux vers VI, 45, 33; VIII, 83, 3; IX, 61, 11; X, 191, 1. Il est probable que partout *aryas* est l'ablatif du mot *ari* « avare, ennemi ». La chose est certaine au moins pour les deux derniers passages. Dans l'un et dans l'autre, il s'agit des biens qui viennent de l'avare, qui sont conquis sur lui. M. Grassmann a complètement méconnu le sens de ces deux passages en même temps que leur étroite analogie. Il fait de la forme *aryas* un nominatif pluriel de *ari* « pieux » dans le premier, et un nominatif singulier de *arya* dans le second. Je ferai remarquer à ce propos que l'article *ari* et l'article *arya* du lexique de M. Grassmann sont à refaire de fond en comble. M. Ludwig a bien construit le premier passage, ce qui ne l'a pas empêché d'errer pour le second. Je doute fort d'ailleurs, indépendamment du rapprochement qui s'impose, que la préposition *â* se soit jamais construite avec l'accusatif d'un nom de personne dans le sens de « pour, dans l'intérêt de ».

sortie alerte du (séjour) du noir avare[1] », c'est-à-dire « du démon de la nuit ». En tout cas, le mot *krishna* n'est pas, comme l'entend M. Grassmann dans son lexique, un abstrait neutre signifiant « obscurité ». Si l'on garde la leçon du texte, il faut sous-entendre avec *krishna* le mot *ahan* « jour » (cf. plus bas, vers 9). Le « jour noir » est une expression védique connue (VI, 9, 1) pour désigner la nuit.

Au quatrième pâda, M. Grassmann et M. Ludwig se séparent. Il s'agit du sens de *cikitsantî*. L'erreur de M. Grassmann est grave, si même on peut qualifier d'erreur une traduction purement arbitraire. Il traduit en effet « pour se montrer au genre humain ». Or il n'y a absolument aucune raison de croire que le désidératif *cikits* ait pris à l'actif le sens du moyen. Selon M. Ludwig, le sens serait « apportant le salut pour les habitations humaines ». Mais « heilbringend » est une expression bien vague. M. Ludwig pense que le mot implique l'idée de « prendre soin », le soin que l'aurore prend des hommes ne pouvant être d'ailleurs qu'une figure pour dire qu'elle les éclaire. Or le désidératif *cikits* est employé avec divers préfixes quatre autres fois dans le *Rig*-Veda, et les traducteurs se sont mis assez peu en peine d'accorder entre elles les différentes interprétations qu'ils en ont données. Aux vers IV, 16, 10 et VIII, 80, 3, ils lui attribuent avec raison le sens de « chercher à connaître »[2]. Mais une seule et même formule, *pra cikitsâ gavishtau* avec un complément au datif, est traduite par M. Ludwig, au vers VI, 47, 20, « sorge für erwerb von rindern dem... » et au vers I, 91, 23, « sei bestrebt im beutekampf vor... dich hervor zu tun durch einsicht » ; — par M. Grassmann, dans le premier passage, « Zeige in dem Kampfe... dem... », et dans le second « Im Kampfe zeig hülfreich... dich » (et le datif). Sans doute les deux passages diffèrent en ce que le verbe a dans l'un un complément direct qui manque dans l'autre. Mais cette différence ne suffit pas pour justifier de pareilles divergences dans la traduction de deux phrases d'origine évidemment identique. La vérité est que l'emploi du verbe avec un complément peut servir à expliquer son emploi sans complément. Au vers VI, 47, 20, en effet, le complément *panthâm*

1. Sur le sens du mot *ari*, voir II, p. 218, n. 3.

2. Je crois que le même sens convient aux passages de l'Atharva-Veda où *cikits* est employé sans préfixe, en particulier au vers V, 11, 1, qui annonce le vers suivant.

ne laisse aucun doute sur le sens : « Cherche à connaître, *éclaire* le chemin[1] pour le chantre dans la conquête des vaches. » Le sens sera donc au vers I, 91, 23 : « Éclaire, *sers d'éclaireur* pour les deux races (les hommes et les dieux)[2] dans la conquête des vaches. » Au premier vers de notre hymne également, l'aurore s'avance en éclaireur, elle fraye les chemins pour la race humaine (en les rendant visibles).

2. Elle s'est éveillée avant tout le monde, la haute (déesse) qui gagne, qui conquiert des trésors. Elle a ouvert les yeux là-haut, la jeune fille, la ressuscitée : l'aurore est arrivée la première au sacrifice du matin.

Je n'insisterai pas sur le sens du mot *vâja*, que je me reconnais, comme mes devanciers, incapable de préciser, et que je rends par le terme vague de « trésors ». Mais je m'arrêterai un instant au verbe *vy akhyat*, bien que les deux traducteurs l'entendent ici de la même manière que moi[3]. C'est en effet par un heureux hasard que je me rencontre ici avec M. Grassmann, qui le traduit, à l'exemple de M. Roth, tantôt « regarder », tantôt « briller », « éclairer », ou « montrer », et cela le plus souvent sans raison *même apparente* de distinction. On peut croire d'abord que l'interprète s'est ravisé entre la publication du lexique et celle de la traduction. En effet, il reprend dans celle-ci aux vers VII, 13, 3 ; IX, 101, 7 ; X, 45, 4 ; 127, 1, le sens de « regarder » qu'il avait indûment changé dans le lexique en celui de « briller » ou « éclairer ». Mais il laisse sans plus de raison ces derniers sens aux vers I, 35, 5 ; 7 et 8 ; IV, 1, 18 ; V, 81, 2. Au vers

1. C'est ainsi encore qu'au vers XIII, 2, 15 de l'Atharva-Veda, le soleil ne cherche pas de chemin, *nâpa cikitsati*, en dehors de celui qui lui a été tracé.

2. Plutôt je crois, que « pour les princes et pour les chantres », comme l'entend M. Grassmann.

3. Ils se trompent pourtant si, comme la chose paraît certaine au moins pour M. Grassmann, ils construisent l'adverbe *uccâ* dans un rapport étroit avec ce verbe, et aboutissent au sens de « regarder en haut ». Qu'est-ce que l'aurore pourrait bien regarder en « haut »? Mais j'insiste moins sur les questions dont tout le monde est juge, que sur celles qui ne peuvent être résolues que par de minutieuses études lexicographiques.

I, 35, 8 en particulier, où il est question des « yeux » de Savitṛi, l'erreur est tout à fait inexplicable. On se demande alors si c'est entre le premier et le second volume de la traduction que M. Grassmann a reconnu le vrai sens de *vikhyâ*. Mais c'est précisément dans ce second volume qu'on trouve, outre le passage précédent, la plus bizarre de toutes ces applications du sens d'« éclairer », au vers X, 189, 2, où, prenant en outre l'accusatif *divam* « ciel » au sens de « jour », M. Grassmann traduit « il a éclairé le jour », une formule dont le sens évident est « il a regardé le ciel ».

Dans tous les passages cités jusqu'ici, je suis d'accord avec M. Ludwig. Celui-ci maintient encore contre M. Grassmann le sens de « regarder » au vers I, 113, 4, et en cela je l'approuve. Mais ce n'est pas tout d'épargner les violences au lexique ; on doit tâcher de trouver un sens aux textes, et la formule « elle a regardé notre richesse », appliquée à l'aurore, n'a pas grand sens. Pour la comprendre, il faut se rappeler que la langue védique a de singulières hardiesses dans la construction de l'accusatif. Le moyen de la racine *pû*, signifiant « se clarifier », et appliquée tout le long du neuvième livre du Ṛig-Veda au Soma qui coule à travers le tamis, y prend souvent un régime à l'accusatif désignant les biens que le Soma apporte en se clarifiant[1]. Les rivières « coulent » la loi, I, 105, 12, comme les aurores la « brillent », IV, 2, 19, c'est-à-dire que les unes la manifestent en coulant, comme les autres en brillant. On dit aussi de l'aurore, ainsi que d'autres divinités lumineuses, qu'elles brillent « quelque chose de riche »[2]. Je crois donc que dans la formule en question, l'accusatif exprime pareillement ce que l'aurore apporte « en regardant » et que la formule équivaut à peu près à celle-ci : « D'un seul de ses regards elle nous a comblés de richesses. »

Reste un passage unique, pour lequel M. Ludwig s'est laissé entraîner par l'exemple de M. Roth et de M. Grassmann, et a donné à *vi khyâ* le sens de « briller ». C'est le vers I, 46, 10. N'est-ce pas le cas de faire un effort pour supprimer définitivement ce sens de « briller » arbitrairement introduit dans tant d'autres passages où il est parfaitement inutile ? L'effort ne sera même pas bien grand pour ceux qui ne nieront pas (et comment pourrait-on encore raisonnablement le nier ?)

1. Voir Grassmann, *s. v.*
2. Voir Grassmann, *s. v. revat.*

le goût des poètes védiques pour les formules paradoxales. Le commencement du vers est déjà assez haut en couleur : « L'éclat est venu à la plante, un soleil brillant comme l'or. » C'est l'apparition du Soma céleste (cf. vers 9), ici sans doute identifié au soleil. La seconde formule décrit l'apparition du mâle céleste, avec les attributs, non plus de Soma, mais d'Agni : « Le noir a regardé avec sa langue. » « Le noir qui regarde » est déjà un paradoxe ; car le « noir », dans le langage mythique des hymnes, équivaut à l' « aveugle »[1]. C'est le feu, d'abord caché, puis visible. Or, l'œil des dieux lumineux, c'est leur lumière. Soleil, il regarderait avec son œil : car l'assimilation du disque du soleil à un œil est une figure consacrée. Mais la flamme d'Agni est non moins connue comme une langue. C'est donc avec sa langue qu'Agni regardera. C'est là une de ces combinaisons d'images incohérentes, aboutissant à un paradoxe, comme on en trouve tant dans le langage mystique des *R*ishis. En somme le sens de la formule revient bien à « il a brillé avec sa langue », mais c'est par la confusion mythique des idées de « voir » et de « briller », et non par le sens propre du verbe *vi khyâ*. Une langue n'est d'ailleurs pas plus « brillante » que « voyante ». Il ne s'agit que d'un degré de plus dans l'incohérence des images, et ce degré de plus a précisément l'avantage de substituer un paradoxe franc à une combinaison informe.

Ceci a pu sembler une digression. Et pourtant, sans cette étude minutieuse des emplois du verbe *vi khyâ*, et à nous contenter des dictionnaires de M. Roth et de M. Grassmann, nous n'aurions eu aucune raison de préférer le sens de « regarder, ouvrir les yeux » à celui de « briller ». La différence n'est pas grande, et en mythologie elle est nulle. Est-ce traduire, pourtant, que de prendre tour à tour l'un ou l'autre sens, comme le fait M. Grassmann, sans autre guide que la fantaisie du moment ? Ici encore je crois que l'*esprit systématique* a du bon.

1. Voir l'*Index* II, sous les mots *Noir* et *Aveugle*.

3. Si tu fais aujourd'hui une distribution de biens entre tous les mortels, ô Aurore, déesse de noble race, puisse le dieu Savitri, l'ami de la demeure, nous déclarer ici innocents devant le soleil !

Cette stance ne présente aucune difficulté de traduction [1]; mais elle soulève une question d'interprétation. Que représente ce Savitri, qui y figure dans une situation singulière ? Savitri, en tant qu'il est distingué du soleil comme divinité présidant au cours du soleil, aurait à interroger cet astre, témoin des actions des hommes, plutôt qu'à lui en rendre lui-même témoignage. Mais nous avons vu [2] que Savitri réunit aux attributs du soleil les attributs d'Agni. La qualification « d'ami de la demeure » rentre évidemment dans les derniers, et on est naturellement porté à se demander si le Savitri, ami de la demeure, que les hommes invoquent comme témoin devant le soleil, est autre qu'Agni lui-même, je dis le feu domestique, qui est en effet le plus proche témoin de la vie des hommes.

4. Elle s'approche de chaque demeure, la (déesse) éternelle ; elle apparaît chaque jour : avide de conquêtes, elle ne manque jamais d'arriver avec la lumière : elle a pour son partage les prémices de tous les biens.

Le mot que je traduis « éternelle » est *ahanâ*. C'est un ἅπαξ εἰρημένον, et il est très difficile, pour ne pas dire impossible, d'en déterminer sûrement le sens. La dérivation de *ahan* « jour » au moyen d'un suffixe *a* est peu vraisemblable. L'hypothèse d'une origine commune des deux mots

1. Je ne m'arrête pas à la traduction de M. Grassmann « déesse parmi les mortels ». On comprend qu'Agni soit appelé « dieu parmi les mortels » : mais une pareille formule appliquée à l'aurore n'aurait guère de sens. Le mot *martyatrâ* forme pléonasme avec *nribhyas*.

2. Plus haut, p. 45.

souffre moins de difficultés, mais reste une simple hypothèse. Le sens de « qui brille, qui point », adopté par M. Grassmann[1], est donc au moins douteux. Quant à faire de *ahanâ* un instrumental de *ahan*, pour *ahnâ*, comme l'entend M. Ludwig, l'accentuation sur la dernière syllabe s'y oppose non moins que la forme forte du thème. Je suppose une formation de la racine *han* (qui se trouve dans *suhanâ*), avec *a* privatif. L'accentuation (sur la dernière syllabe) est la même que dans *avadha*, et les deux mots sont probablement synonymes. Le dernier s'applique aux dons d'Aditi, I, 185, 3, comme son synonyme évident *avadhra*, à la lumière d'Aditi, VII, 82, 10. Notons en passant une nouvelle inconséquence, et de M. Grassmann, et de M. Ludwig, qui l'un et l'autre interprètent de deux façons différentes ces deux formules évidemment équivalentes. Le vrai sens est donné par la comparaison du vers VIII, 90, 15. La lumière d'Aditi est inviolable, ou selon une autre interprétation très conciliable avec la première, indestructible. De même, le mythe de l'aurore frappée par Indra, IV, 30, 8, n'empêche pas que d'ordinaire l'aurore soit considérée comme inviolable et indestructible. Nous verrons plus loin qu'elle suit la loi *durable* de Varuna, et selon notre vers même, « elle apparait chaque jour » : cette formule ne serait que le développement de l'épithète *ahanâ*, dans le sens où je l'interprète. Je reconnais d'ailleurs que cette interprétation n'est qu'une hypothèse, comme celle de M. Grassmann, et je ne la mets en avant que pour insister sur le caractère conjectural de celle-ci, et interrompre la prescription qui est toujours trop vite acquise en pareille matière. Rappelons en passant que ce mot *ahanâ* est celui auquel M. Max Müller restituait un *d* pour en faire l'équivalent (ou à peu près) du nom de Daphné, et retrouver dans la nymphe grecque une sœur de l'aurore védique[2]. O neiges d'antan!

Le second pâda est traduit par M. Grassmann « elle donne son nom à chaque jour » et par M. Ludwig « tag für tag kennzeichen setzend ». Je ne sais pas au juste ce que signifie la seconde de ces traductions; mais je puis dire du moins que la première est un contre-sens complet. Tout d'abord *divedive* est une locution extrêmement fréquente, composée du locatif répété de *diva*, et dont le sens, donné par M. Grass-

1. Voir son dictionnaire.
2. *Essais de Mythologie comparée*, p. 117 de la traduction de M. Perrot.

mann lui-même dans son lexique, est « de jour en jour, journellement ». En faire pour ce seul passage un datif (répété) de *div*, c'est un de ces procédés d'interprétation qu'il suffit de signaler pour les faire juger. D'ailleurs, et cette seconde observation paraît applicable à la traduction de M. Ludwig, tout obscure qu'elle est, autant qu'à celle de M. Grassmann, il n'est pas permis d'attribuer au verbe *adhi dhâ*, conjugué au moyen, le sens de « donner » ou d' « établir ». *Adhi dhâ*, au moyen, signifie, d'après le lexique de M. Grassmann lui-même, « s'approprier » ou « se revêtir de ». Le mot *nâman* désignant de son côté, comme le reconnaît le même auteur, la « forme » sous laquelle un être ou un objet se montre, aussi bien que son nom, et ce mot étant ici au pluriel, il est *absolument certain* que notre passage signifie « prenant des formes de jour en jour », c'est-à-dire « apparaissant chaque jour ». Ceux qui conserveraient des doutes peuvent se reporter aux formules pareilles à celles des vers I, 6, 4; 72, 3; VI, 1, 4, etc., dont le sens est surabondamment déterminé par des rapprochements tels que celui de *âd in nâmâni yajniyâni dadhire* et de *vidre priyasya mârutasya dhâmnah*[1], aux vers 5 et 6 de l'hymne I, 87. La racine *dhâ*, au moyen, y prend, avec le régime *nâma*, *nâmâni*, le sens qui est précisé encore dans notre passage par le préfixe *adhi*. Les formules de ce genre sont innombrables dans les hymnes, et il est étonnant qu'elles ne soient pas mieux comprises. Au besoin celle que nous retrouverons plus bas au vers 12 aurait suffi pour expliquer la nôtre[2].

M. Grassmann et M. Ludwig font de *dyotanâ* (oxyton) un nominatif féminin se rapportant à l'aurore. Mais le mot *dyotana* ne se rencontrant ailleurs que comme proparoxyton, il semble plus naturel de faire de notre forme un locatif de *dyotani* « éclat, apparition du jour », qui est oxyton. M. Roth avait déjà du reste indiqué cette interprétation comme possible.

Pour *sishâsantî*, désidératif de *san*, il n'y a aucune raison, au moins dans ce passage, de changer avec M. Grassmann le sens ordinaire « désirer conquérir » en celui de « désirer donner », non plus que pour le verbe moyen *bhajate*, de substituer, comme le fait le même interprète, le sens actif au sens moyen. Je suis ici d'accord avec M. Ludwig. Inutile d'insister.

1. Sur le sens de ce mot, voir plus haut, p. 211 (en note).
2. Cf. encore VII, 80, 2, « prenant, *dadhânâ*, une nouvelle vie ».

M, Ludwig est au contraire d'accord avec M. Grassmann pour donner à *agra* le sens de « ce qu'il y a de meilleur ». Cette interprétation me paraît contestable. Dans l'expression *agram madhûnâm*, par exemple, pour laquelle les deux interprètes admettent aussi ce sens, il me paraît évident que *agra* désigne en réalité la première libation, que Vâyu est invité à boire « parce qu'il est celui qui boit le premier », IV, 46, 1.

5. Sœur de Bhaga, sœur de Varu*n*a, ô Sûnritâ, Aurore, chante la première. Qu'il se trouve court, celui qui fait le mal ! Puissions-nous le vaincre en prenant pour char la Dakshi*n*â !

Le mot *sûnritâ* est difficile ; mais ce n'est pas pour esquiver la difficulté que je le conserve sans le traduire ; je crois en effet qu'il n'a été appliqué à l'aurore que parce qu'il s'était fixé comme un nom de la vache céleste dont l'aurore est l'une des formes.

M. Grassmann considère *sûnritâ* comme le féminin d'un adjectif *sûnrita* auquel il attribue par conjecture le sens de « beau, magnifique, riche ». Mais alors, comment comprend-il le rapport qu'il signale lui-même entre ce mot et *sûnara*? Je crois pour mon compte que *sûnritâ* est l'abstrait en *tâ* tiré d'un thème *sûnri* équivalent à *sûnara*, et qu'il a désigné primitivement la même chose que *sûnaram vasu* que je traduirais « la richesse en enfants mâles » (comme *sûnarî yoshâ* ou *janî* « la femme qui a beaucoup de fils, ou des fils héroïques »), en un mot qu'il est l'opposé de *avîratâ* « la privation d'enfants mâles ». Par généralisation du sens primitif, il aurait désigné un don précieux quelconque, peut-être même ceux que les hommes font aux dieux, I, 125, 3 ; VII, 74, 2, aussi bien que ceux que les dieux font aux hommes, VI, 48,20. Ce qui est certain, c'est qu'il est devenu le nom d'une déesse, I, 40, 3 ; X, 141, 2, personnifiant la libéralité des dieux, de Vâyu, I, 134, 1, d'Indra, VIII, 45, 12, et assimilée sous le même nom à une vache, VIII, 14, 3. Quoi d'étonnant qu'il ait été, en vertu du même développement de sens, appliqué à l'aurore ?

Cette explication ne soulève qu'une difficulté : il est vrai que cette difficulté semble au premier abord insurmontable.

Ce serait l'existence d'un thème masculin et neutre *sûnrita*. Mais au vers VII, 57, 6, il suffit d'admettre un oubli du *padapâtha* pour retrouver l'accusatif pluriel *sûnritâ*h construit parallèlement avec *râyah* et *maghâni*. Reste le vers VIII, 46, 20, où il faut bien admettre que *sûnrita* est une épithète d'Indra. Mais ne se peut-il pas que dans ce vers qui, pour beaucoup de raisons, ne paraît pas pouvoir prétendre à une bien haute antiquité, *sûnrita* soit une forme créée pour donner un masculin à *sûnritâ* considéré à tort comme un adjectif, épithète de l'aurore ?

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse admise par M. Grassmann après M. Roth d'un adjectif féminin *sûnritâ* dans un certain nombre d'autres passages est purement arbitraire. La plupart présentent en réalité l'application du substantif *sûnritâ* à la libéralité des dieux plus ou moins personnifiée, I, 134, 1 ; 135, 7[1] ; VI, 48, 20 ; VIII, 14, 3. Lui-même, par une de ces inconséquences qu'il faut renoncer à compter, traduit au vers X, 141, 2 « la déesse Sûnritâ », une formule qu'il rend au vers I, 40, 3 par « la riche déesse ». Je signale particulièrement le contre-sens complet qu'il a fait sur le vers VIII, 45, 12, et que M. Ludwig a évité. Enfin notre mot est construit parallèlement au mot *gir* « chant » au vers III, 31, 18, comme il est construit parallèlement au même mot et à *dhî* et *puramdhi* au vers X, 39, 2, à *puramdhi* encore au vers 6 de l'hymne que nous étudions. Il n'y a pas là l'ombre d'une raison pour en faire une épithète de *gir*. Et c'est pourtant sur cette construction tout à fait arbitraire que repose l'hypothèse d'un emploi particulier du mot *sûnritâ*, dans lequel il signifierait « chant ». C'est sous ce chef que M. Grassmann range, à peu près au hasard, un certain nombre de passages, sauf à abandonner tel de ces passages, X, 61, 25, dans sa traduction, pour revenir au sens de « don, présent magnifique », qu'il avait accepté dans les autres. Pour donner une idée de la sûreté de cette répartition, il suffira de citer l'expression toute faite *netrî sûnritânâm*, appliquée à l'aurore, qui se reproduit trois fois, et qu'il traduit chaque fois d'une manière différente : « die Freudenbotin », I, 92, 7 ; « die herführt alle Herrlichkeiten », I, 113, 4 ; « die Führerin der Lieder », VII, 76, 7.

1. Dans sa traduction, il interprète ici *sûnritâ* « der Morgen » (*sic*), et « der Jubellied » au vers I, 134, 1. On pourrait souvent se demander si le lexique et la traduction sont de la même main.

Ici, comme souvent (je regrette de ne pouvoir dire toujours), M. Ludwig se montre beaucoup plus soucieux que M. Grassmann de rester d'accord avec lui-même. Je ne répondrais pas que ses traductions soient toujours aisément intelligibles. Plus d'un lecteur doit rester rêveur devant des phrases comme celle-ci, I, 135, 7 : « erblickt wird die trefflichkeit, das ghrita fliest ». C'est un de ces cas où je préférerais, (tout en remplaçant *ghrita* par « beurre »), employer le mot sanskrit *sûnritâ*, en rappelant en note qu'il désigne la libéralité des dieux personnifiée. Mais, une fois ce mot « Trefflichkeit » choisi pour *sûnritâ*, M. Ludwig le reproduit religieusement, en le faisant seulement alterner de temps en temps avec « Vortrefflichkeit », et en le remplaçant par « vortrefflich » ou « trefflich » dans les cas où il fait l'effet d'une épithète, par exemple dans notre vers I, 123, 5. J'ai expliqué comment je l'entends ici moi-même, et n'ai plus à y revenir. J'ajouterai seulement que si j'approuve M. Ludwig de construire *sûnritânâm* sans le rapporter comme adjectif à *girâm*, au vers III, 31, 18, il m'est beaucoup plus difficile de comprendre ce qu'il gagne à remplacer le sens ordinaire du second mot « chant » par celui de « chantre ».

Le mot *jarasva* soulève une question beaucoup plus importante. M. Ludwig le traduit « sois chantée ». Mais quelle apparence que le verbe *jar*, qui ne s'emploie qu'au moyen, et, sans contestation possible pour la grande majorité des cas, avec le sens actif de « chanter », prenne dans ce passage le sens passif? M. Grassmann, qui n'admet pas ce second sens dans son lexique (ce qui ne l'empêche pas, il est vrai, de l'introduire accidentellement dans sa traduction, I, 159, 7), explique, à l'imitation de M. Roth, notre passage et plusieurs autres par l'hypothèse tout à fait arbitraire d'une racine *jar* qui signifierait « s'approcher, arriver », et qui serait une corruption de *car*. Chose curieuse, cette racine, à la différence de *car*, ne s'emploierait qu'au moyen, exactement comme la racine *jar* « chanter » dont on veut la distinguer. J'aime mieux croire, pour mon compte, que les formules où on la suppose présentent simplement des emplois particuliers, singuliers, si l'on veut, de la racine *jar* « chanter ».

Pas si singuliers d'ailleurs! Pourquoi les Açvins ne chanteraient-ils pas le matin, X, 40, 3? L'auteur du vers VIII,

9, 16 ne déclare-t-il pas qu'il s'est éveillé avec la voix des Açvins? C'est avec ce chant, comparé au bruit des pierres du pressoir, II, 39, 1[1], qu'ils écartent l'incantation de l'ennemi, III, 58, 2. L'hymne III, 51, au premier vers duquel Indra serait représenté « chantant » contient d'autres spéculations liturgiques, et nous avons eu l'occasion[2] de relever déjà les passages où Indra, vainqueur grâce au chant des sacrificateurs mythiques, fait chorus avec ses compagnons. Les vers VIII, 2, 12[3] et 70, 9 sont obscurs. Mais je ne vois pas que l'hypothèse de la racine *jar* « s'approcher » les rende beaucoup plus clairs. Reste l'aurore, dans notre formule, répétée au vers VII, 76, 6. Mais cette voix divine des Açvins, dont nous parlions tout à l'heure, n'est-elle pas l'aurore elle-même, la déesse nommée dans le même passage? Plus généralement, l'aurore n'est-elle pas la forme de la parole sacrée dans le ciel, comme le tonnerre est sa forme dans l'atmosphère[4]? En tout cas l'aurore réveille le monde, et l'idée de voix est étroitement liée à celle de réveil. Enfin, il est remarquable que tous les emplois de la racine *jar* « chanter » avec le préfixe *prati*, impliquant l'idée de « réponse », se rencontrent dans des formules adressées aux Açvins ou à l'aurore, IV, 45, 5 ; V, 80, 1 ; VII, 67, 1 ; 73, 3 ; 78, 2. Dans le second passage où figure notre formule, *prathamâ jarasva,* nous rencontrons encore le préfixe *prati*, sinon avec la racine *jar*, du moins avec la racine équivalente *îd* « invoquer » pour désigner le chant des prêtres. Autant

1. Je considère *tad id artham* comme une sorte de parenthèse, cf. IX, 1, 5.
2. II, p. 312.
3. Je crois pourtant que le sens est ici : « Ils chantent, comme les nus dans le pis. » Les Somas qu'Indra a bus chantent dans son cœur, lisez dans son ventre, comme ils chantent, nus, dans le pis de la vache céleste, c'est-à-dire dans le nuage où leur chant est le tonnerre. Le rapprochement du vers X, 61, 9 s'impose, et dans celui-ci l'opposition du pis et du feu rappelle celle des vers V, 34 3 et X, 179, 3. Or, dans ce dernier, on voit clairement qu'il est question de l'offrande cuite sur le feu, et de l'offrande cuite dans le pis, c'est-à-dire du lait, qui, lorsqu'il s'agit de la vache céleste, peut être le Soma lui-même. Je renvoie pour cette mythologie très compliquée au tome II, p. 83 et n. 4. L'attribution au mot *ûdhan* du sens de « ciel nuageux, pluvieux » est une fantaisie que M. Ludwig aurait dû laisser à M. Grassmann, même pour le vers V, 34, 3, au lieu de proposer, comme il le fait dans son commentaire, de l'introduire encore dans notre vers VIII, 2, 12. Quant à mon interprétation « dans le pis » pour le *nominatif ûdhar*, elle repose sur le mot à mot suivant : « Comme les nus, comme le pis. » J'ai depuis longtemps signalé cette curieuse construction *paratactique* fréquente dans les comparaisons (*Revue critique*, 1875, II, p. 376). Je ferai quelque jour le relevé complet des exemples qui sont très nombreux. A l'épithète « nus, » opposez les divers vêtements de Soma.
4. Voir I, p. 286.

d'indications à l'appui de cette idée que les Açvins, que l'aurore chantent les premiers, et que les hommes leur répondent. La formule « chante la première », adressée à l'aurore, équivaut à peu près à « prends la direction de notre sacrifice ». Car il est dit aussi en propres termes que les aurores ont engendré le sacrifice, VIII, 78, 3. Ajoutez que les aurores sont des vaches, qu'en cette qualité elles doivent avoir une voix, et que les beuglements des vaches célestes sont couramment assimilés à des chants. De là le vers IV, 51, 8 : « Les aurores divines, s'éveillant et sortant du séjour de la loi, chantent comme des troupeaux de vaches qui s'élancent. » Je crois donc que l'article *jar* « s'approcher » est à rayer du dictionnaire.

M. Ludwig ne l'admet pas plus que moi. J'aurais bien des choses à dire sur les traductions qu'il donne de tel et tel des passages qui viennent d'être cités. Cependant je suis heureux de constater qu'il juge comme moi le sens actif de « chanter », ou tout au moins de « bruire », applicable à la plupart d'entre eux. Il admet par exemple que les Açvins « chantent ». Mais il veut qu'Indra et l'aurore « soient chantés ». Que dis-je ? Les aurores, au pluriel, ont le droit de « bruire », IV, 51, 8, non pas il est vrai comme des troupeaux de vaches, mais comme des torrents de lait (M. Ludwig est de ceux qui croient que le mot *go* peut signifier « lait » [1]). Mais il ne reconnaît pas à l'aurore, au singulier, le droit de « chanter ». En cette occasion, comme en beaucoup d'autres, M. Ludwig montre d'abord une louable préoccupation de respecter le sens des mots ; mais comme en beaucoup d'autres occasions aussi, il s'arrête à moitié chemin, sans songer que les dernières exceptions qu'il admet deviennent d'autant plus invraisemblables qu'elles sont moins nombreuses.

Je ne reviens pas sur la Dakshinâ servant de char. Cette formule a été expliquée d'avance dans le commentaire du premier vers.

1. Voir mes Observations sur les figures de rhétorique dans le *Rig-Veda*, *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 124. Ici l'erreur est tout à fait inexplicable.

6. Que les dons du ciel apparaissent ! Les prières se sont élevées ; les feux se sont dressés étincelants. Les aurores brillantes font apparaître les trésors précieux que cachaient les ténèbres.

Cette stance est relativement facile. Le premier pâda seul peut fournir matière à discussion. Les deux traducteurs sous-entendent l'un et l'autre, non *asthuh*, mais *ìratâm* avec le second préfixe *ut*. M. Grassmann fait des *sûnritâ* comme des *puramdhi* des éléments du sacrifice, ou plutôt il donne à *puramdhi* le sens général de sacrifice, en faisant des *sûnritâ* les hymnes de louange. J'ai déjà dit dans le commentaire de la stance précédente que l'attribution de ce sens au mot *sûnritâ* me semblait une hypothèse arbitraire. M. Ludwig fait des *puramdhi* comme des *sûnritâ* des biens attendus par les suppliants. J'ai eu l'occasion d'étudier le mot *puramdhi* dans le second volume de cet ouvrage [1], et il m'a paru désigner, sinon exclusivement, du moins principalement la prière. C'est ce qui m'a déterminé à le rapprocher ici des feux, et à le séparer des *sûnritâ* en sous-entendant, avec le second *ut*, *asthuh* au lieu de *ìratâm*. Je ne donne pas cette solution comme certaine.

7. Des deux jours de couleur différente (le jour ou l'aurore, et la nuit), l'un s'éloigne, l'autre arrive : ils se touchent : (des deux sœurs) l'une a caché les ténèbres enveloppant les (parents) qui embrassent tous les êtres. (le ciel et la terre) ; l'aurore a brillé sur son char éclatant.

Le verbe *sam car* au moyen est employé une seule autre fois, III, 7, 1, pour exprimer l'union du ciel et de la terre dans l'espace. Il exprime sans doute ici l'union du jour et de la nuit dans la durée. C'est ce que j'exprime en traduisant « ils se touchent ». M. Grassmann dit « se rencontrent » : cela revient à peu près au même, mais me semble moins clair.

1. P. 476 et suiv.

La traduction de M. Ludwig « s'accordent dans leur marche », sans s'éloigner beaucoup de ce sens, me paraît moins exacte : il prend en somme *sam* et *car* à part, et entend « marchent ensemble ». M. Roth, dans son dictionnaire, était bien plus loin de la vérité : il traduisait, sans tenir aucun compte de *sam*, « gehen, wandern ».

Le duel *parikshitos* désignerait, selon M. Grassmann, l'aurore (ou le jour) et la nuit. La traduction « les sœurs » ne peut d'ailleurs passer que pour un équivalent tel quel : il est clair que ce n'est pas là, pour M. Grassmann lui-même, le sens du mot. Mais *parikshit* paraît être une épithète consacrée des « père et mère », III, 7, 1 ; X, 65, 8, c'est-à-dire du ciel et de la terre. Il les désigne en tant qu'ils « habitent autour », c'est-à-dire embrassent tous les êtres. Il n'y a aucune raison d'en faire ici une autre application. Je ne pense pas, il est vrai, que la forme *parikshito*h dépende de *tama*h, comme paraît l'entendre M. Ludwig, qui traduit d'ailleurs trop librement « les deux voisins ». Mais elle se construit très aisément comme un génitif *commodi*. Quant au mot *anyâ* « l'une », il peut parfaitement se passer d'un complément au génitif partitif. Il vient d'être question du jour et de la nuit, au neutre il est vrai : mais le féminin est ici naturellement amené par le substantif *ushâ*h « l'aurore » qui vient immédiatement expliquer *anyâ*.

Il n'est pas douteux, en effet, que ce mot *anyâ* désigne l'aurore comme l'entend M. Grassmann. Dans ce passage, c'est M. Ludwig qui fait violence au lexique en traduisant : « L'une a produit dans le mystère l'obscurité des deux voisins. » Pour arriver ainsi à une seconde opposition du jour et de la nuit, qui peut satisfaire davantage un goût de symétrie absolue, mais qui n'est pas dans le texte, il est obligé de séparer les deux termes d'une locution consacrée, *guhâ kri*. Que dis-je ? Ce ne sont pas seulement les deux mots *guhâ kri* qui forment une expression indissoluble, « cacher » : « cacher l'obscurité » est aussi une expression familière aux *R*ishis. L'obscurité, *tamas*, reçoit l'épithète *guhya* « qui doit être cachée », I, 86, 10 ; Indra cache les démons de l'obscurité, II, 12, 4 ; enfin de même que le soleil enroule les ténèbres comme une peau, VII, 63, 1, l'aurore « cache l'obscurité avec sa lumière », VII, 80, 2. Le sens de notre passage est donc d'une *évidence absolue*, et le contre-sens de M. Ludwig inexplicable.

8. Semblables aujourd'hui à ce qu'elles seront demain, elles suivent la loi durable de Varu*n*a ; irréprochables, l'une après l'autre, elles parcourent rapidement les trente Yojanas ; elles traversent aussi en un instant l'intelligence (pour l'éclairer).

Dieu merci ! M. Grassmann n'a pas reproduit dans sa traduction le contre-sens qu'il faisait dans son lexique sur *varunasya dhâma* en prenant *dhâman* au sens de « séjour. » Il traduit « la loi de Varu*n*a ». M. Ludwig fait comme lui ; mais, à en juger par son commentaire, très postérieur à sa traduction, il ne faudrait pas le prier beaucoup pour le faire revenir à la première interprétation de M. Grassmann. Il admet en tout cas que le mot *dhâman* peut signifier « séjour, » et un peu plus loin, que les dieux pourraient être appelés le « *dhâman* de Varu*n*a, » il n'ajoute pas dans quel sens. Serait-ce dans celui de « troupe », admis pour plusieurs passages par M. Roth et par M. Grassmann ? Qu'il me suffise de répéter ce que j'ai eu l'occasion de prouver ailleurs[1], à savoir que le sens de « séjour » pour le mot *dhâman* n'est nécessaire dans aucun passage du *R*ig-Veda, et que le prétendu sens de « troupe » repose sur une *méconnaissance absolue* de la signification des passages où on a cru le rencontrer. Ainsi M. Ludwig a traduit exactement le second pâda de notre stance, mais c'est, si j'ose le dire, par un heureux hasard, à tel point qu'il est tout prêt à abandonner dans son commentaire un sens qui est pourtant *le seul sens possible.*

Le troisième pâda est traduit par M. Ludwig « tadellos, dreimal in zehn geschäften *point et virgule* ». J'ai la prétention de deviner quelquefois les énigmes védiques ; mais je m'avoue souvent vaincu devant celles d'un traducteur comme M. Ludwig. Il a cherché heureusement à nous expliquer lui-même celle-ci dans son commentaire. Je n'y trouve point à la vérité l'explication de la phrase elle-même, mais je vois que les affaires en question seraient les affaires des dieux faites par l'aurore, et de trente dieux. A cela je répondrai qu'en tout cas « affaire » ne peut être le

1. Plus haut, p. 210, n. 1.

vrai sens de *yojana*. Le rapprochement des vers I, 35, 8 ; II, 16, 3 ; X, 86, 20, ne permet pas de douter que ce mot désigne, comme l'entend M. Grassmann, un espace. Quant à croire que les trente *yojana* soient trente « milles », ou plus exactement trente fois deux milles géographiques, selon la valeur classique du terme, c'est une autre chose. Les trente *yojana* me paraissent être plutôt une formule pour désigner, selon un usage que j'ai étudié dans mon chapitre de l'*Arithmétique mythologique*, l'univers entier, à peu près comme les trois *dhanva yojanâ*, en compagnie des sept rivières et des huit sommets de la terre, c'est-à-dire des huits points cardinaux, au vers I, 35, 8, et comme les trente *padâ* du vers VI, 59, 6, qui sont, soit dit en passant, et n'en déplaise à M. Ludwig, traversés, non par l'aurore, mais par la parole sacrée[1]. Il ne me répugnerait d'ailleurs nullement d'admettre que ce nombre de trente espaces (et non affaires) correspondît en outre à un nombre égal de dieux[2]. Mais c'est une question assez indifférente ici.

J'arrive à la grosse difficulté de la stance, au sujet de laquelle j'ai à combattre à la fois les deux traducteurs, d'accord pour donner à *kratu* le sens de « tâche » et pour traduire « chaque aurore fait sa tâche », M. Ludwig traduisant d'ailleurs « immédiatement » le mot *sadyah* que M. Grassmann traduit « journellement. » Sur ce point accessoire je suis avec M. Ludwig. La traduction « journellement » ou « en un jour, » que M. Grassmann, à l'exemple de M. Roth, substitue au sens ordinaire de *sadyah* « immédiatement » ou « rapidement », pour quelques passages où il s'agit de la course du soleil, de l'aurore ou des dieux autour du ciel et de la terre, est-ce que j'appellerais volontiers « un agrément superflu ». Mais la grosse question est celle que soulève le mot *kratu*.

Le sens de « tâche, Werk, Arbeit » (chaque aurore va à son travail, accomplit sa tâche), attribué au mot *kratu*, est une hypothèse arbitraire de M. Ludwig, que M. Grassmann aurait pu laisser à son auteur.

Ce n'est pas que je veuille revenir au sens que M. Grassmann avait adopté pour ce passage dans son lexique. Le mot *kratu* y aurait désigné Varu*n*a! Cet emploi aurait été un de ceux où ce mot, suivant une interprétation que M. Grassmann

1. Voir II, p. 296.
2. Voir II, p. 146, note 2.

a conservée encore dans sa traduction pour certains passages, prendrait un sens concret et signifierait « fort ». Mais c'est là une autre hypothèse, non moins arbitraire. Étant admis que le mot *kratu* signifie ordinairement « force », force physique ou intellectuelle (peu importe pour le moment), de ce que tel ou tel dieu et particulièrement Agni et Soma reçoivent le nom de *kratu*, s'ensuit-il que le mot devienne un adjectif ou un substantif concret? Par une singulière inadvertance, M. Grassmann lui donnait ce sens au vers III, 11, 6; mais il a été lui-même obligé de reconnaître dans sa traduction qu'Agni y était appelé « la force des dieux ». Pourquoi ne serait-il pas appelé ailleurs, par exemple au vers I, 77, 3, aussi bien que Soma, IX, 107, 3, « une force » tout court? Croirait-on que M. Grassmann rangeait encore dans son lexique sous son n° 15, et par conséquent interprétait dans le sens de « fort », le mot *kratu* des comparaisons *kratur na nityah*, I, 66, 5, *kratum na bhadram*, IV, 10, 1, appliquées à Agni, qu'il ouvrait une section à part, n° 14, pour la même expression *bhadro asi kratuh*, appliquée à Soma, I, 91, 5, et proposait pour le mot *kratu* dans ce passage le sens de « Krafttrunk »? Et si dans sa traduction il se reprend pour dire ici « Tu es la la force qui procure le bonheur, » il n'en conserve pas moins son « Krafttrunk », pour d'autres passages où il est dit qu'on apporte à Indra le *kratu*, II, 16, 4, que le ventre d'Indra est plein de *kratu*, VIII, 67, 7. Le ventre d'Indra étant, en réalité, plein de Soma, il s'ensuit, selon M. Grassmann, que le mot *kratu*, ne peut signifier là que « boisson qui donne la force ». Nous disons en français : « avoir le cœur plein d'audace ». Avec une pareille méthode d'interprétation, on arriverait à croire, si quelque jour le sens de la langue française était à restituer, comme celui de la langue védique, que le mot « audace » en français devait quelquefois signifier « sang ». C'est toujours le procédé qui consiste à tirer des sens nouveaux des emplois figurés, et à donner par exemple au mot « vache » le sens de « lait », parce que le lait mélangé au Soma est figuré dans les formules mythiques des *R*ishis par des vaches s'unissant à un taureau[1].

Je crois inutile d'entrer dans la discussion des autres exem-

1. Voir mes *Observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda*, *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 124.

ples pour lesquels M. Grassmann a admis le sens de « fort ». Il n'a pas été suivi par M. Ludwig, et personne ne le défendra plus sans doute sur ce point. Je me vois d'ailleurs forcé de renoncer à donner ici une étude complète sur le mot *kratu*, bien que j'aie réuni les éléments de ce travail en m'imposant la tâche (qui n'était pas légère, pour les raisons que j'ai déjà dites) de vérifier les traductions de M. Grassmann et de M. Ludwig, pour chacun des emplois de ce mot, l'un des plus usités du *R*ig-Veda. Ce que j'ai ainsi noté d'incertitudes, d'inconséquences, de contradictions de tout genre, chez l'un comme chez l'autre, ne pourrait figurer ici sans doubler l'étendue de ce commentaire, déjà démesuré, sur un seul hymne. Je devrai donc me contenter de quelques citations caractéristiques. Mais avant tout il convient de fixer les sens ordinaires du mot *kratu*.

Il paraît désigner dans les hymnes védiques la force intellectuelle ou morale, soit en puissance, soit en acte. On pourra donc le traduire selon les cas « intelligence, volonté, idée, résolution » ou simplement « désir ». M. Grassmann et M. Ludwig croient qu'il peut désigner en outre la force physique, et dans un très grand nombre de cas où le contexte ne fournit aucune raison de choisir entre la force physique et la force intellectuelle ou morale, ils optent pour l'une ou pour l'autre à peu près au hasard, comme on peut s'en convaincre, rien qu'en les opposant l'un à l'autre. M. Ludwig traduit « Kraft » ou « Thatkraft » ce que M. Grassmann traduit « Weisheit » ou « Wille » I, 2, 8; 175, 5 ; VII, 61, 2; 90, 5, et beaucoup plus souvent, M. Grassmann traduit « Kraft » ou « Stärke » ce que M, Ludwig traduit « Einsicht, Kraft des Geistes etc. », I, 68, 9; 80, 15; 100, 14; 128, 4 ; 165, 7, etc. etc. D'autres fois les deux traducteurs s'accordent, sans qu'il soit possible de découvrir une bonne raison de cet accord. Pourquoi, par exemple, si c'est par la « Geistes Kraft » qu'Agni prend soin du sacrifice au vers I, 128, 4, serait-ce par la « Kraft » tout court qu'il le protégerait au vers III, 9, 6,? Mais voici qui est plus bizarre encore. Selon M. Ludwig, le *kratu* d'Indra est au vers III, 52, 4, son « esprit », et le *kratu* de Mitra et Varu*n*a est au vers I, 2, 8, leur « force ». En l'absence de toute autre raison de décider, il semble qu'il faudrait attribuer plutôt la force physique à Indra et l'esprit à Mitra et Varu*n*a. C'est ce que fait M. Grassmann dans ces deux passages. Mais je crois

que le sens de « force physique » n'est nullement établi pour le mot *kratu*. En face des passages très clairs qui font de la tête ou du cœur le siège du *kratu*, II, 16, 2 ; V, 85, 2, cf. X, 64, 2, et qui l'opposent à la force physique, *ojas*, ayant son siège dans les bras, VIII, 85, 3, on ne pourrait guère placer que la formule du vers I, 55, 8, *tanùshu te kratava indra bhùrayah*. Mais un terme aussi général que le mot *tanù*, qui désigne le corps sans doute, mais aussi la personne, et peut jouer comme *âtman* « âme » le rôle de pronom réfléchi, me paraît insuffisant pour déterminer dans cette formule l'application du mot *kratu* à la force physique. Nous avons déjà dans le vocabulaire védique assez de termes dont le sens est mal défini, au moins jusqu'à présent. Pourquoi en augmenter inutilement le nombre? En voici un qui désigne à n'en pas douter dans un grand nombre de cas la force intellectuelle ou morale et qui *peut* la désigner dans tous. Est-il d'une bonne méthode d'y ajouter, sur de simples apparences, celui de force physique, pour aller ensuite selon les cas, et souvent même par pur caprice, de l'un à l'autre? Cette méthode est celle que j'appellerai volontiers la méthode lâche. Je préfère la méthode serrée, surtout dans l'état actuel des études védiques. J'ai déjà cité le vers VIII, 67, 7, qui met le *kratu* dans le ventre d'Indra. Mais ne disons-nous pas « mettre le cœur au ventre »? Le ventre est là l'intérieur du corps ; il permute dans les formules védiques avec le cœur : le Soma est dans le cœur, I, 168, 3 et *passim* ; pourquoi le courage ne serait-il pas dans le ventre? M'opposera-t-on enfin le vers VIII, 33, 6? Mais à supposer que l'animal auquel Indra est comparé soit le bœuf, pourquoi ne dirait-on pas qu'Indra est, grâce à son intelligence, fort comme un bœuf, l'intelligence lui tenant lieu des muscles qui font la force du bœuf? Je crois d'ailleurs qu'il s'agit là, non du bœuf, sans distinction de sexe (le poète aurait plutôt comparé Indra au taureau), mais, selon le sens ordinaire du mot *go*, de la vache, bien entendu de la vache mythique, de la prière par exemple, à laquelle Indra est expressément comparé, presque dans les mêmes termes, VIII, 46, 14.

Ajoutons maintenant quelques-unes de ces inconséquences caractéristiques que j'ai annoncées. Au vers VII, 3, 10, la formule *api kratum sucetasam vatema* est rendue à peu près de même, et correctement, je crois, par les deux traducteurs :

« Puissions-nous atteindre la sagesse ! » Avec le causal, *api vâtaya... kratum*, X, 25, 1, elle devient régulièrement, chez l'un et chez l'autre : « Inspire-nous la sagesse. » — Maintenant, que la première formule se reproduise textuellement, *api kratum sucetasam vatantah*, VII, 60, 6, comment croit-on qu'elle sera rendue ? M. Grassmann traduira le simple, non comme il l'a traduit une première fois, mais comme il a traduit le causal « Inspirant la sagesse ». Pourquoi ? Parce qu'il s'agit ici, non plus des hommes, mais des dieux Adityas ? Comme si M. Grassmann lui-même ne traduisait pas le vers I, 2, 8, adressé à Mitra et Varuna « Vous avez atteint une haute sagesse »! Quand à M. Ludwig, il écartèlera la formule consacrée, et séparera le régime *kratum* du participe *vatantah*, pour le rapporter au verbe *nayanti* qui suit : « und um so mer woleinsichtige geisteskraft *füren* sie wandernd..... » Et plus tard, le commentaire ne réparera pas cette faute. On n'y trouvera qu'une critique, très juste d'ailleurs, de la traduction de M. Grassmann, et une conjecture inutile sur le texte. Le sens est pourtant bien simple : les dieux, possédant une grande sagesse, conduisent (*absolument*) à travers l'angoisse dans les meilleurs chemins[1].

Il y a dans le *Rig-Veda* une autre formule qui se conjugue, *kratvâ yathâ vaçah*, VIII, 50, 4, *kratvâ yathâ vaçat*, VIII, 55, 4, *kratvâ yad vaçâma*, I, 165, 7, et dont le sens évident est « comme tu veux avec ta volonté, comme il veut avec sa volonté, ce que nous voulons avec notre volonté ». M. Grassmann traduit correctement le premier passage. M. Ludwig établit entre les deux premiers une distinction, de peu d'importance il est vrai, mais fâcheuse cependant pour une formule identique et consacrée : « wie du vermöge deiner einsicht es willst » et « nach willkür... wie er will ». La seconde traduction isole déjà trop *kratvâ*, et la première présente un faux sens. Enfin M. Ludwig dans le troisième passage, et M. Grassmann dans le troisième et dans le second, séparent complètement *kratvâ* de la formule à laquelle il appartient, pour le rapporter à un verbe précédent, et dans un sens tout à fait différent du vrai « durch tüchtigen Geist, — mit Kraft, kräftig ».

Le mot *kratu*, construit comme régime direct avec le verbe *sac* « suivre », signifie « suivre la volonté ou le désir

1. L'hypothèse d'un thème *supath* (Grassmann) est parfaitement inutile.

de.... ». L'expression rappelle la formule *anu kratum* « selon la volonté ou le désir », et une image dont le sens, par parenthèse, a échappé à M. Grassmann et à M. Ludwig [1] : « Tu marches en quelque sorte », dit le poète à Indra, IV, 31, 5, « sur le penchant des désirs, *pravatâ kratûnâm*, tu en suis la pente. » Pour revenir au verbe *sac* avec *kratu*, la locution est rendue exactement par les deux traducteurs au vers IV, 42, 1, et par M. Grassmann encore au vers I, 156, 4 [2]. Je ne suis pas parvenu à comprendre la traduction que M. Ludwig donne de ce second passage : *tam asya râjâ varunas tam açvinâ kratum sacanta mârutasya vedhasah*, « mit diser seiner geistigen kraft sind Varu*n*a der könig, sind die Açvinâ, (und mit der) des ordners der Marutschar [3] ». Dans le troisième, X, 64, 7, les deux interprètes méconnaissent l'un et l'autre la formule consacrée *kratum sacante*, probablement parce que le génitif *savituh*, que *kratum* appellerait comme complément, est déjà construit avec *savîmani*. Mais depuis quand défend-on à un génitif d'être construit en relation avec deux termes différents de la proposition, ou, si l'on veut, d'être exprimé avec l'un et sous-entendu avec l'autre ? Les dieux, lorsque Savit*r*i accomplit l'œuvre qui lui est propre, *savîman*, suivent sa volonté, lui obéissent. Le sens est aussi clair que possible. M. Grassmann traduit pourtant « Ils acquièrent par l'impulsion de Savit*r*i, une force nouvelle (*sic*) ». M. Ludwig fait bien pis encore. Il donne *pour ce passage unique* au mot *kratu* un sens qu'il n'a pris que dans une période postérieure à celle des hymnes, et traduit « Ils viennent au sacrifice »!

Je pourrais rester sur ce dernier fait ; mais on croirait que j'ai exagéré plus haut en parlant des innombrables inconséquences que j'ai constatées chez les deux traducteurs dans l'interprétation du mot *kratu*. Je poursuivrai donc un instant encore.

L'expression formée du verbe *vid* (*vidati, vindati*) avec le mot *kratu* comme régime direct est si bien consacrée qu'elle

1. Ils traduisent, l'un « auf der Kräfte jäher Bahn », l'autre « vermöge des gefälles der kräfte » (?).

2. A part un double contre-sens sur *mârutasya vedhasah*, « les conducteurs de la troupe des Maruts ». M. Grassmann n'a pas vu qu'il y a là deux génitifs se rapportant tous les deux à Vishnu, cf. *ibid.*, 5 et V, 46, 2. Ou plutôt il l'avait vu dans son dictionnaire, et il l'a oublié dans sa traduction.

3. Sur ces derniers mots, M. Ludwig n'a fait que la moitié du contre-sens de M. Grassmann.

s'est fixée dans le composé *kratu-vid*. Le verbe *vid* peut d'ailleurs y être remplacé par le verbe *san*, qui a le même sens « trouver, conquérir », équivalent souvent à « donner », parce que les dieux font toujours une part aux hommes de leurs trouvailles et de leurs conquêtes. M. Grassmann traduit assez correctement les formules de ce genre, à cela près qu'il varie constamment sur le sens propre du mot *kratu* : mais du moins comprend-il qu'il s'agit d'un don que les dieux font aux hommes, plus exactement d'une acquisition à laquelle ils les feront participer. M. Ludwig traduit bien *sanâ kratum*, au vers IX, 4, 3, « gewinn geistige kraft », et *kratum vidah*, au vers I, 42, 7, « mögest du kraft finden ». Mais *kratum vidatam* devient, au vers I, 151, 2, « ihr sollt die einsicht anerkennen »; *sanishyasi* ou *sanishyati kratum nah* est traduit, au vers IV, 20, 3, « du wirst unsern guten willen erlangen », et au vers V, 31, 11, « er wird annemen unsere begeisterung ».

Là, M. Ludwig était à peu près seul en cause. L'expression *kratum pushyasi* ou *pushyati* est au contraire traduite par lui d'une façon conséquente dans ses deux emplois aux vers I, 64, 13 et III, 45, 3. Mais ici, c'est M. Grassmann qui, l'ayant traduite la première fois « bringt zur Blüte vielbegehrte Kraft », non seulement oublie complètement cette interprétation au vers III, 45, 3, mais revient au sens, condamné plus haut, de « Krafttrunk » et traduit « du nimmst den Krafttrunk auf ». J'ajoute que la traduction du premier passage prête elle-même à une critique, beaucoup moins grave d'ailleurs. On n'y trouve pas un contre-sens de la force de celui qui vient d'être relevé, mais une de ces interprétations vagues qui veulent tout dire, ou plutôt qui ne veulent rien dire. La « force très désirée » est en réalité l' « intelligence à laquelle on peut adresser des questions » : le rapprochement du vers I, 145, 2, cf. I, 60, 2, ne laisse guère de doute à ce sujet. Les formules védiques se préciseront à mesure qu'on prendra plus de soin de constater, et surtout de *respecter* leurs analogies.

Il faut savoir reconnaître ces analogies dans les expressions diverses d'une même idée rendue par des mots différents, comme dans les formules conçues en termes identiques. Ainsi, après avoir constaté les emplois de l'instrumental *kratvâ* dans des passages où le préfixe *abhi* exprime la supériorité d'Indra, qui dépasse en *kratu*, X, 29, 7, les démons,

VIII, 55, 10, tous les êtres, VIII 77, 4, tous les mondes, VII, 21, 6, il ne faut pas traduire comme M. Ludwig, en se laissant tromper par les homonymes *varishtha, vara,* « an einsicht den besten zur wal », une formule *kratvâ varishtham vare*, VIII, 86, 10, que M. Grassmann interprète, beaucoup plus justement selon moi, « den ausgedehntesten an Kraft im weiten Raum[1] ». L'auteur du lexique s'est ici corrigé lui-même, car il avait d'abord compris comme M. Ludwig. En revanche, M. Grassmann fait au vers VII, 21, 6 une faute que M. Ludwig a évitée, en méconnaissant la formule *abhi kratvâ bhûh*, et en la traduisant « Du siegst mit Kraft ».

Revenons à des inconséquences plus graves et plus évidentes. Si la formule *sâkam jâtah kratunâ*, appliquée à Indra, II, 22, 3, signifie, comme je le crois avec M. Grassmann, « sage dès sa naissance », pourquoi la même formule, appliquée à Agni, II, 5, 4, signifierait-elle « engendré par la force »? J'entends bien que cette dernière idée qui convient à la naissance d'Agni conviendrait beaucoup moins à celle d'Indra. Mais la première ne peut-elle convenir à toutes les deux? A quoi sert la méthode du rapprochement des textes, qui est en somme notre méthode à tous, bien que nous la pratiquions avec plus ou moins de rigueur, si ce n'est à appliquer à une formule susceptible à première vue d'interprétations diverses celle de ces interprétations qui peut seule convenir à la fois à toutes les formules analogues? Voilà un cas ou l'extension attribuée, inutilement selon moi, au sens du mot *kratu*, a joué évidemment un mauvais tour au traducteur.

Les dieux naissent donc avec le *kratu*. Comme de plus, en maint passage, III, 6, 5; IX, 86, 13, etc., ils agissent par le *kratu*, il ne saurait y avoir de doute sur le sens des expressions suivantes : *pari prajâtah kratvâ babhûtha (bhuvo devânâm pitâ)*, I, 69, 2; *kratunâ... (arân na nemih) paribhûr ajâyathâh*, I, 141, 9; *jâta eva... devân kratunâ paryabhûshat*, II, 12, 1. Toutes expriment l'idée d'une protection étendue par Agni, cf. I, 73, 2 ; III, 9, 6, ou Indra sur les autres dieux, grâce à la sagesse qu'ils ont eue dès leur naissance. Cependant M. Ludwig a méconnu le sens du premier qu'il traduit « weit

1. Cette formule est encore une de celles qu'on pourrait citer à l'appui du sens physique attribué au mot *kratu*. Mais je ne suis nullement choqué, pour ma part, de voir la grandeur de l'intelligence exprimée dans le langage védique par une image matérielle.

hast du an kraft dich weiter geboren (?) », et M. Grassmann donne pour les trois passages trois interprétations indépendantes, pour le premier « Geboren ragtest an Kraft hervor du », pour le troisième « Der kaum geboren... die Götter... mit Muth und Kraft begabte ». La traduction qu'il donne du second « Da... du erstandst, sie mit deiner kraft umfassend, etc. » n'est elle-même qu'un à peu près.

Il faut en finir. Je supprime les trois quarts des critiques dont j'avais en main les éléments, et qui portaient encore, soit sur des séries de formules comme celles qui viennent d'être passées en revue, soit sur des emplois particuliers du mot *kratu,* pour ne rien dire des cas, heureusement rares, où M. Ludwig, revenant à d'anciennes et trop célèbres théories, construit par exemple avec *kratvâ* un accusatif *devân,* I, 141, 6, dans le sens d'un génitif « nach der götter willen ». Je crois en avoir dit assez pour prouver que mes devanciers, dans leurs interprétations du mot *kratu,* m'ont ouvert une voie, ou plutôt des voies trop peu sûres pour que je les y suive aveuglément. J'achèverai une autre fois, si l'on m'y invite.

Revenons à notre stance.

On veut que *kratu* y signifie « ouvrage, travail, tâche ». J'ai dit que c'était une hypothèse arbitraire, et je n'ai pas même à le prouver. Ce sens n'a été proposé ni dans le dictionnaire de M. Roth, ni dans celui de M. Grassmann, et M. Ludwig, après l'avoir adopté dans sa traduction, ne l'a justifié par aucune note dans son commentaire. En fait, je n'ai pas remarqué qu'il l'ait reproduit *pour aucun autre passage.* M. Grassmann, qui s'est décidé à l'adopter ici, peut-être à l'exemple de M. Ludwig, l'avait déjà introduit dans un autre passage, un seul à ma connaissance, au vers VI, 9, 5. Dans celui-ci, M. Ludwig adopte le sens de « plan ». Selon moi, le *kratu* unique vers lequel se dirigent les dieux n'est autre qu'Agni, auquel l'hymne est adressé, et que nous avons déjà vu appelé « le *kratu* des dieux ». Nous restons donc en face d'un passage unique, celui de notre hymne, pour lequel les deux interprètes — M. Grassmann après s'être ravisé [1] — ont admis le sens de « tâche ».

Affrontons donc maintenant la difficulté qui les a réduits à ce parti désespéré. Ils ont cru devoir faire de *kratum* le régime exprimant le but du mouvement à côté d'un autre

1. Voir p. 303.

accusatif, *trimçatam yojanâni*, exprimant, du moins selon M. Grassmann et selon moi, l'espace parcouru, *pari yanti*. Remarquons en passant que le mot qu'il aurait fallu là, pour le sens qu'ils donnent à la phrase, n'est pas malaisé à trouver : c'est *artham*, cf. I, 38, 2; 113, 6; 124, 1; II, 30, 2; VII, 63, 4, qui, grâce aux complaisances de l'euphonie védique, aurait satisfait tout aussi bien au mètre que *kratum*. Essayons maintenant de construire les deux accusatifs parallèlement : « Elles traversent les trente *yojana*, elles traversent l'intelligence. » Est-ce là un de ces résultats que le bon sens se refuse à admettre? Ne parlons-nous pas nous-mêmes de lumières, d'*éclairs* qui traversent l'intelligence? Pourquoi les *R*ishis n'auraient-ils pas parlé ainsi des aurores? Mais nous n'en sommes pas réduits à des rapprochements avec les métaphores de nos langues actuelles. Une formule du vers 3 de l'hymne X, 95, appliquée à Urvaçì, et que M. Ludwig et M. Grassmann ont interprétée de deux manières aussi divergentes qu'inattendues l'une et l'autre (je renvoie le lecteur à leurs traductions), porte : « Elle a brillé comme l'éclair, *vi davidyutan na*, dans une faible intelligence. » Ce passage est précisément un de ceux qui m'ont fait reconnaître la parole sacrée comme une des formes d'Urvaçì [1]. Le vers 9 du même hymne semble nous montrer Purûravas s'unissant aux eaux que personnifie également Urvaçì « comme aux *kratu* », c'est-à-dire comme aux idées. C'est sans doute la confusion ordinaire des formes diverses de la parole sacrée, nuée ou plutôt voix de la nuée dans l'atmosphère, aurore ou voix de l'aurore dans le ciel. Ajoutons qu'au vers VI, 59, 6, la parole sacrée [2] traverse trente espaces, comme dans notre passage les aurores traversent trente *yojana*. C'est un chassé-croisé, ou plutôt une confusion nouvelle des deux formes de l'élément femelle. En tout cas, la formule « elle a brillé comme l'éclair dans l'intelligence » me paraît pleinement suffisante pour justifier l'interprétation : « Les aurores traversent l'intelligence (pour l'éclairer). » Plus haut nous avions trouvé, en repoussant également un sens non justifié, qu'on demandait à l'aurore de « chanter la première ». C'était une autre confusion de l'aurore et de la parole sacrée. En respectant le sens des termes, nous abou-

1. Voir II, p. 94.
2. Voir II, p. 296 et ci-dessus, p. 303.

tissons à des analogies dans les formules. Quel meilleur argument en faveur de notre méthode ? Au lieu d'*imposer* aux *R*ishis des idées *banales*, nous *découvrons* des idées *curieuses*, et le *sens* des *mots* est *respecté*. N'est-ce pas double et triple profit?

9. Connaissant la nature du premier jour, la brillante, la blanche est née du (jour) noir; la jeune femme ne viole pas la loi établie ; elle vient chaque jour au rendez-vous.

L'expression *ṛitasya dhâman* est composée de deux mots qui ont, chacun séparément, le sens de loi, le premier signifiant proprement « ce qui est agencé », le second « institution ». Celui-ci garde son sens étymologique quand il est construit avec le génitif *ṛitasya* ; l'expression signifie donc proprement « l'institution de la loi » et équivaut à « la loi établie ». Cette loi peut être la loi du sacrifice aussi bien que celle des phénomènes célestes, même lorsqu'il s'agit de l'aurore qui, d'une part, donne le signal du sacrifice, et de l'autre, est considérée comme obéissant au sacrifice. Mais je ne me crois pas autorisé à préciser comme M. Ludwig, en la traduisant « loi du sacrifice », une expression dont le sens est tout à fait général. J'ai fait ressortir l'équivoque inhérente aux locutions de ce genre [1], et je crois que le devoir du traducteur est de respecter cette équivoque. Qu'on me permette de faire remarquer que c'est du *désintéressement* de ma part : car le sens choisi par M. Ludwig est un de ces sens liturgiques que je me suis surtout attaché à établir dans tout le cours de cet ouvrage.

Je me hâte d'ajouter que si la formule, par elle-même, signifie seulement « elle ne viole pas la loi », il n'est pas douteux que dans l'application qui en est faite ici, elle éveille l'idée de l'obéissance de l'aurore à la loi mystique qui règle les rapports des phénomènes célestes avec le sacrifice l'aurore obéit au sacrifice, en venant chaque jour au rendez-vous. Je ne sais à ce propos quel avantage M. Ludwig trouve à substituer au terme excellent « Stelldichein », très juste-

1. Plus haut, p. 270.

ment appliqué par M. Roth à la traduction de *nishkrita* (voir en particulier III, 62, 13; IX, 86, 32; X, 34, 5), la traduction vague et peu intelligible « zu dem (bestimmten) bereiteten ». M. Grassmann lui-même, quoiqu'il adopte dans son dictionnaire le terme « Stelldichein », traduit, je ne sais pas pourquoi, « am rechten Ort ». Il est clair que le rendez-vous dont il s'agit est celui d'Agni, du feu du sacrifice, désigné au vers suivant.

J'ai gardé pour la fin le premier pâda, que M. Ludwig traduit « connaissant le signe du premier jour », et M. Grassmann « connaissant le signe de la première clarté du jour ». Si M. Grassmann entend par la première clarté du jour le commencement d'un jour quelconque, je crois qu'il fait un contre-sens, je dirais volontiers un non-sens : l'aurore *connaissant* le *signe* du *commencement* du jour??? Quant à la traduction de M. Ludwig, elle n'est pas intelligible par elle-même, et le commentaire reste muet sur ce passage. Le terrain manque donc à la discussion. Il me reste à expliquer ma propre traduction. D'abord on ne me constestera pas que le mot *nâman* puisse désigner l'essence, la nature d'une chose. Maintenant, qu'est-ce que le « premier » jour? Il faut se rappeler que le nom de jour est donné à la nuit comme au jour, et que c'est une grave question pour les Rishis de savoir quel a été le premier du jour ou de la nuit, ou, dans leur langage, « des deux jours », I, 185, 1[1]. Je crois que cette question est précisément celle dont l'aurore connaît la solution. Elle connaît la nature du premier jour, c'est-à-dire qu'elle sait s'il était « blanc » ou « noir ». J'ajoute que le poète aussi me paraît avoir eu sa solution à lui, et que nous pouvons la retrouver. Il dit, en effet, que l'aurore est née du noir, c'est-à-dire du jour noir, aujourd'hui d'abord, mais sans doute aussi au premier jour du monde. La nature du premier jour était donc d'être noir, et l'aurore qui connaît ainsi la nature du jour dont elle a été engendrée ressemble à ce fils d'une énigme que j'ai eu déjà l'occasion de citer [2], qui « connaît la naissance de ses parents », X, 32, 3. On objectera peut-être à mon interprétation que le « premier » de deux est en sanscrit *pûrva*, cf. I, 185, 1, et non *prathama*. Mais, si au

1. La « première » et la « seconde » sont les deux sœurs dont il est question encore au vers 5, c'est-à-dire l'aurore et la nuit, et non le ciel et la terre qui sont célébrés seulement à partir du vers 2, comme le refrain l'indique surabondamment.

2. II, p. 288.

lieu de songer seulement au couple toujours identique à lui-même du jour et de la nuit, le poète a pensé à la succession de tous les jours et de toutes les nuits, il me semble qu'il a très bien pu employer *prathama*. Cette explication me paraît avoir une saveur tout à fait védique, et de plus elle établit un lien entre le premier pâda et le second. C'est ce qui me la fait préférer à une autre à laquelle on aurait aussi pu songer : le premier jour serait bien le premier jour du monde, mais sans distinction de jour et de nuit, quelque chose comme l'aurore antique dont il est question au vers IV, 51, 6. On a vu d'ailleurs que M. Grassmann et M. Ludwig s'étaient contentés à moins de frais.

10. Comme une jeune fille, triomphante de beauté, tu t'avances, ô déesse, à la rencontre du dieu qui cherche à te mériter par le sacrifice ; jeune femme souriante, tu brilles et découvres devant lui ton sein.

J'ai déjà dit que le dieu vers lequel l'aurore s'avance est le feu du sacrifice. Ni M. Grassmann, ni M. Ludwig ne s'expliquent à ce sujet. Le second, dans son commentaire, indique la possibilité d'expliquer *çâçadânâ*, dont l'*â* final est nasalisé, comme un accusatif pluriel. Mais le rapprochement du vers I, 124, 6 rend bien invraisemblable cette analyse qui aboutirait d'ailleurs à un sens fort peu satisfaisant : « Comme une jeune fille qui s'avance vers ceux qui sont fiers » (selon l'interprétation de M. Ludwig) « de leur propre corps ». M. Ludwig propose en outre la correction *iyakshamânâ* pour *iyakshamânam*. Je ne comprends pas bien le profit qu'il en tire pour le sens, et je ne vois pas même bien s'il l'adopte définitivement. La correction serait tout au moins inutile. Mais elle me semblerait en outre assez malheureuse. Le verbe *iyaksh*, désidératif de *yaj*, « sacrifier, honorer (les dieux), obtenir (leurs faveurs) par le sacrifice », ne paraît pas s'être écarté du sens de son primitif autant qu'on l'a trop vite admis. Il a presque toujours pour sujet le sacrificateur, I, 153, 2 ; II, 20, 1 ; VI, 21, 3 ; VIII, 31, 15 ; IX, 64, 21 ; 66, 14 ; X, 50, 3 ; 74, 1 ; V. S, XVII, 69, Agni, X, 11, 6, ou Soma, IX, 11, 1 ; 22, 4 ; 78, 1. Dans trois passages seu-

lement il a pour sujet, deux fois Indra, VIII, 45, 31 ; 46, 17, une fois Vâyu, VI, 49, 4. Mais n'est-ce pas le cas de se rappeler que les fonctions sacerdotales peuvent être attribuées à tous les dieux? Dans le second passage, que, ni M. Ludwig, ni M. Grassmann n'arrivent à construire d'une façon satisfaisante à la fois pour la grammaire et pour le sens, la construction la plus naturelle donne : « Tu sacrifies avec les sacrifices, les chants des Maruts... et moi, de mon côté je te chante... » Dans le troisième, Vâyu est posé comme sage, et même comme poète, *kavi*, en regard du poète, et semble aussi répondre par un chant céleste (le chant du vent), à celui que lui adresse le sacrificateur mortel : « Poète, tu honores le poète. » Quant au premier, il est trop obscur pour qu'on puisse en tirer avec certitude un sens nouveau de *iyaksh* (construit d'ailleurs cette seule fois avec le préfixe *pra*). Maintenant, on pourrait aussi à la rigueur faire de l'aurore la prêtresse d'un sacrifice céleste. Mais ce serait aller au devant des complications qu'on évite d'ordinaire avec tant de soin, que j'admets pour mon compte quand le texte m'y contraint, mais que je ne me croirais pas le droit d'introduire en corrigeant pour cela un texte beaucoup plus simple et très satisfaisant par lui-même.

Un mot encore sur *tanvâ çâçadânâ*. M. Ludwig traduit « fière de son corps », naturellement de son « beau » corps. Cette interprétation ne paraît pas fort différente de la mienne. Mais en admettant cette nuance, qui se retrouve peut-être implicitement dans la traduction de M. Grassmann « am Leibe prangend », et que ce dernier introduit expressément dans la traduction d'autres passages, VII, 98, 4, cf. I, 141, 9, on arrive à traduire, comme M. Ludwig, « nous sommes fiers de toi (d'Indra) dans les combats », X, 120, 5, une formule qui signifie en réalité, « nous triomphons grâce à toi dans les combats ». On voit qu'ici l'écart est plus considérable. M. Grassmann traduit la même formule « nous avons confiance en toi dans les combats », et introduit le même sens dans plusieurs autres passages. Je ne voudrais pas paraître disputer sur des pointes d'aiguille, et cependant je ne puis laisser passer sans protestation ce nouvel exemple de la facilité avec laquelle on modifie le sens d'un verbe assez rare, et qui s'explique parfaitement dans tous ses emplois par les sens de « triompher » ou « exceller », identiques à ceux du verbe grec de même origine, κέκασμαι.

11. Charmante à voir, comme une jeune femme que sa mère a parée, tu découvres ton corps pour le montrer ; répands au loin tes rayons, ô Aurore ! en nous apportant le bonheur : tu seras la plus libérale des aurores !

Le mot *bhadrâ*, épithète de l'aurore, est ici traduit, par M. Grassmann comme par M. Ludwig, « aimable, lieblich ». Au vers suivant, le même mot, épithète de *nâma* « manifestations » de l'aurore, est traduit par les deux interprètes « portant bonheur, glückbringend ». Pourquoi cette différence? Mystère! Dans son lexique, M. Grassmann donnait pour le premier passage le sens de « brillant », et pour le second celui de « magnifique, excellent, herrlich, trefflich, tüchtig ». Plutôt que de tourner ainsi à tous les vents, je préfère m'en tenir au sens le mieux établi, resté d'ailleurs le sens classique, et correspondant à peu près à celui du latin *faustus*, pour le vers 11, comme pour le vers 12.

Au dernier pâda, je prends *naçanta* comme un subjonctif impropre.

12. Riches en chevaux, en vaches, en toutes sortes de biens, s'élançant avec les rayons du soleil, les aurores passent et reviennent, prenant des formes propices.

Pour *yâtamânâh*, la traduction de M. Grassmann « rivalisant » ne me paraît pas justifiée. Celle de M. Ludwig « wirkend » semble reposer comme la mienne sur le sens primitif de « faire effort ». J'ai déjà eu l'occasion [1] de traiter de cette racine dont je ne me flatte pas encore de pouvoir préciser le sens dans tous ses emplois.

M, Ludwig dit « noms » pour « formes », ce qui n'est pas trop facile à comprendre.

La stance dans son ensemble est facile, et ne donne lieu à aucune autre observation.

1. I, p. 73; III, p. 165-166.

13. Obéissant à la rêne de la loi, donne-nous des idées de plus en plus salutaires; brille aujourd'hui, ô Aurore! en répondant à nos invocations; comble-nous de richesses ainsi que ceux pour qui nous offrons le sacrifice.

M. Grassmann et M. Ludwig traduisent tous les deux l'expression *raçmim anuyachamânâ* par « dirigeant la rêne ». Cependant, M. Grassmann, après M. Roth, prend au sens de « suivre, se diriger d'après » les deux seuls autres emplois connus du verbe *anu yam* au moyen, I, 109, 3; IV, 48, 3[1]. Et pourquoi donc n'aurait-on pas dit de l'aurore qu'elle obéit à la rêne de la loi? Ne dit-on pas d'elle aussi, comme nous l'avons vu plus haut (vers 8), qu'elle suit la loi de Varu*n*a, et au vers I, 124, 3, qu'elle « suit le chemin de la loi » ?

La locution *bhadrah kratu*h est consacrée, I, 67, 2; 89, 1; 91, 5; IV, 10, 1 et 2; X, 25, 1; 30, 12. M. Grassmann aurait donc eu tort de séparer *bhadram-bhadram* de *kratum*, et de traduire « la sagesse » et « bénédictions sur bénédictions », s'il n'y avait été contraint sans doute par la forme métrique à laquelle il s'est assujetti.

Je fais porter *suhavâ* comme attribut sur le verbe *vy ucha* pour obtenir un sens plus lié et plus satisfaisant.

1. M. Ludwig les prend dans deux sens différents.

III

Voilà donc un de ces hymnes à l'aurore qui, selon les fables dont a été bercée l'enfance des études védiques, ne devaient contenir que les épanchements naïfs et l'expression de l'amour enthousiaste qu'inspiraient les phénomènes lumineux du matin à un père de famille, à un chef de tribu, à la fois prêtre et poète, en présence des siens assemblés! Vérification faite, l'auteur est, non encore un brâhmane, mais du moins un prètre de profession, accomplissant le sacrifice pour un *maghavan* qui le paye. Les derniers traducteurs n'ont pas méconnu ce fait, sans doute, mais ils ne l'ont pas proclamé assez haut. Ils n'en ont pas apprécié eux-mèmes toute l'importance, et, sous l'influence peut-être des fables dont je parlais à l'instant, ils n'ont pas voulu reconnaître dans la *dakshinâ* dont le char mène le sacrifiant à la victoire, et amène les dieux eux-mêmes sur l'autel, ce salaire auquel le prêtre attribue tous les effets du sacrifice, parce qu'il en est pour lui la partie essentielle. S'étonnera-t-on encore que dans un pareil hymne, et à plus forte raison dans beaucoup d'autres qu'on n'a jamais songé à donner pour des morceaux de simple et saine poésie, les spéculations liturgiques jouent un grand rôle? Comprendra-t-on enfin qu'un nouvel interprète se résigne plus aisément à admettre la complication dans les idées et dans les formules, qu'à changer à tout propos, en vue d'une simplicité chimérique, le sens des termes à la fois les plus usités et les plus clairs de la langue védique?

J'ai pris occasion de la traduction de cet hymne pour étaler aux yeux les misères, il faut bien dire le mot, de l'interprétation actuelle du *Ri*g-Veda. Je l'ai fait quelquefois sur un ton dont la vivacité pourra sembler excessive. En même temps que l'âcreté de mes critiques, on pourra blâmer l'assurance que j'apporte dans mes propres affirmations. Mais je prie le lecteur de considérer que je lutte seul contre une école puissante, qui peut revendiquer presque tous les védistes contemporains, à laquelle M. Ludwig lui-même peut être rattaché, quoiqu'il y ait pris une position plus

indépendante qu'aucun autre. Je vis loin de mes adversaires, qui écrivent et enseignent presque tous au delà du Rhin. Qu'on me permette d'ajouter que, sans faire précisément autour de mon premier volume la conspiration du silence, ils se sont généralement bornés à lui accorder un éloge assez vague, tempéré par des restrictions qui n'étaient pas beaucoup plus précises, et qu'en somme ils n'en ont guère tenu compte. Pour être plus sûr d'être entendu, je me suis décidé à élever la voix, c'est-à-dire, d'une part, à ne pas dire « je crois..., il se pourrait que..., » sur les points où ma conviction est entière et absolue, et de l'autre, à souligner les fautes de mes devanciers, à nommer par leur nom les contre-sens évidents. Je suis prêt à subir la peine du talion, et je m'y sens exposé : je ne suis pas plus invulnérable qu'un autre. Mais je demande une discussion complète, dont je crois pouvoir indiquer moi-même les points essentiels.

Ma « contribution », comme on dit en Allemagne, à l'étude du *Rig*-Veda, consiste essentiellement en trois idées nouvelles, au moins par l'importance que je leur attribue, dont deux portent sur les formules, la troisième sur les mots, et qui sont étroitement liées entre elles. Les deux premières sont celles de la *contamination liturgique des mythes* et du goût pour les images incohérentes aboutissant au paradoxe et à l'énigme proprement dite. La dernière implique la nécessité d'une réaction énergique contre la tendance à multiplier indéfiniment les sens d'un même mot. Elle est inséparable des deux autres ; car la complication des formules et celle du vocabulaire sont, et resteront toujours, par la force des choses, en raison inverse l'une de l'autre. En somme, la question essentielle entre mes adversaires et moi se ramène à ceci : vaut-il mieux admettre un sens nouveau des mots chaque fois qu'on rencontre une idée nouvelle, étrange si l'on veut, ou au contraire admettre une idée étrange (mais d'une étrangeté qui ne devra jamais être isolée, à laquelle il faudra toujours trouver des analogies dans quelque partie du recueil des hymnes), chaque fois qu'on ne pourra y échapper sans multiplier outre mesure, et avec trop peu d'exemples concordants, le sens des mots ? Je dirais volontiers, si je n'avais l'air ainsi de résoudre la question au lieu de la poser : lequel des deux est le plus tenu de satisfaire la raison, du vocabulaire, qui est en somme le monument du langage d'un peuple, ou des hymnes védiques qui sont celui

des spéculations liturgiques de quelques familles de prêtres? Mais sous cette dernière forme, comme sous les autres, j'espère avoir fait comprendre ma pensée. Je crois avoir nettement déterminé le terrain sur lequel, non seulement je ne fuis pas la discussion, mais je l'appelle de tous mes vœux.

En attendant, et avec la plus entière sincérité, je renouvelle ici l'expression de ma haute estime pour les savants contre lesquels j'ai entrepris une si vive polémique. Le chef de l'école que je combats est aussi mon maître en un certain sens. Quel est celui d'entre nous dont le dictionnaire de M. Roth n'a pas guidé les premiers pas? Je regrette d'être obligé de dire que les défauts de la traduction de M. Grassmann me paraissent plus graves à mesure que j'ai l'occasion d'en vérifier quelques parties. Mais je ne pourrais sans une véritable ingratitude envers sa mémoire méconnaître les services que m'a rendus, malgré ses imperfections, le *Wærterbuch zum Rig-Veda.* Enfin j'ai déjà formulé plusieurs fois mon principal grief contre M. Ludwig: il s'arrête trop souvent au milieu de ce qui me paraît être le bon chemin. Mais cette critique même, dans ma pensée, renferme un éloge: je reconnais, ce qui ne peut être contesté, je crois, par aucun esprit impartial, que sa traduction a fait faire un notable progrès aux études védiques.

Cet hommage rendu à mes devanciers, je reprends une dernière fois ma polémique, et cette fois directement contre M. Roth, notre maître à tous. M. Roth a donné récemment dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (XXXVI, p. 353—360) une traduction nouvelle de l'hymne IV, 27 du *R*ig-Veda, en l'accompagnant d'observations générales sur l'exégèse védique que je ne puis me dispenser de relever ici.

Il a, dit-il, choisi ce morceau « comme un exemple très clair de la façon dont les textes védiques ont pu être corrompus jusqu'à devenir entièrement inintelligibles, sans que l'exégèse indigène en fût le moins du monde choquée, et aussi comme une preuve que nous pouvons, avec les moyens ordinaires de la critique, corriger sûrement bien des fautes, lors même qu'elles ne sautent pas tout d'abord aux yeux. » « Il est vrai, ajoute-t-il, que pour cela, il faut tout d'abord voir la faute et en convenir. » M. Roth me permettra-t-il de lui répondre que la traduction qu'il propose présente, au moins dans une de ses parties, un exemple très clair de la façon dont le sens des formules védiques les plus nettes et les mieux conservées (il ne propose lui-même aucune correction pour ce passage) peut être méconnu par l'exégèse européenne, quand elle obéit au parti pris d'écarter toute bizarrerie et d'accommoder les hymnes des *R*ishis à notre sentiment esthétique, en un mot, de transformer leurs élucubrations théosophiques en de petits morceaux de simple et saine poésie. J'ajoute que c'est le plus souvent le même esprit qui fait chercher des fautes dans des textes parfaitement indemnes, quand les autres expédients dont on a abusé beaucoup plus encore, la multiplication des sens d'un même mot et l'hypothèse d'homonymes, ne suffisent pas à supprimer des textes védiques ce qu'on ne veut pas y voir.

A Dieu ne plaise que mon respect pour le texte traditionnel du *R*ig-Veda se change jamais en superstition! Je reconnais très volontiers les droits de la critique conjecturale, et j'en ai moi-même parfois[1], quoique toujours très sobrement, usé. Elle est ou sera applicable sans aucun doute aux monuments de l'antiquité védique comme à ceux de l'antiquité classique. Mais il est évident qu'au point de vue de l'opportunité et des dangers actuels, il n'y a pas de comparaison à faire entre l'état de la philologie védique et celui de la philologie

1. Tout à l'heure encore, dans l'interprétation du premier vers de l'hymne I, 123, p. 287.

grecque ou latine. On doit, ce semble, plus de ménagements aux textes dont le sens et l'esprit général sont encore l'objet de vives discussions qu'à ceux qui sont depuis longtemps élucidés dans l'ensemble et dans la plupart des détails. Ces réserves faites, discutons, sans arrière-pensée, les corrections proposées pour l'hymne IV, 27.

La première porte sur le second hémistiche du premier vers, qui nous a été conservé sous cette forme : *çatam mâ pura âyasîr arakshann adha çyeno javasâ nir adîyam.* « Cent forteresses d'airain me retenaient prisonnier; alors je suis sorti d'un vol rapide sous la forme d'un aigle. » Or, dans la descente du Soma, qui fait l'objet de l'hymne, l'aigle, d'après la formule ordinaire du mythe, est le porteur du Soma. Cependant, au second vers, le personnage qui parle ne peut être que Soma lui-même : *na ghâ sa mâm apa josham jabhâra*, etc. « Il ne m'a pas emporté aisément. » M. Grassmann supposait que l'auteur de l'hymne en avait mis les deux premiers vers dans la bouche de deux personnages différents. M. Roth pense que c'est le même personnage qui parle dans l'un et dans l'autre. Mais alors le premier vers ne lui paraît explicable qu'avec une correction, celle de *nir adîyam* en *nir adîyat*. Si c'est Soma qui parle, il ne peut être question de l'aigle qu'à la troisième personne. La faute s'expliquerait d'ailleurs par l'inhabileté d'un récitant ou l'inattention d'un copiste, qui, après des phrases où un personnage parlait à la première personne, aurait été naturellement conduit à substituer cette première personne à la troisième. Maintenant, quel sens nous donnera la correction? M. Roth voit très bien les difficultés que soulèverait la traduction : « Alors l'aigle est sorti d'un vol rapide. » On ne doit pas nous parler de la sortie de l'aigle sans nous dire qu'il emporte le Soma. Or, il n'est question de cela qu'au second vers. M. Roth entend donc, non pas que l'aigle sort, mais qu'il « apparaît planant » au-dessus de la prison du Soma, qui est donc ouverte par en haut. La préposition *nis*, dit-il, exprime ici, non pas le *hinaus*, mais le *heraus*. J'avoue que j'ai peine à comprendre cette explication. Sans doute, pour entrer dans un lieu, il faut sortir d'un autre ; mais quand le seul lieu dont il soit question est celui où l'on entre, je me demande si l'emploi du verbe sortir, même exprimant le *heraus*, peut jamais être justifié. Si je crois être seul dans ma chambre fermée, et que je voie tout à coup Pierre devant

moi, je pourrai dire à Pierre : « D'où sors-tu? » parce que l'adverbe interrogatif « d'où » fait allusion au lieu d'où il a dû sortir pour entrer dans ma chambre ; mais je ne lui dirai pas, par exemple : « Comment es-tu sorti? », et en racontant ensuite la chose à Paul, je ne dirai pas davantage à celui-ci « Je croyais m'être enfermé seul dans ma chambre, et tout à coup Pierre est sorti, » pour dire « Pierre est entré. » Je sais bien que les préfixes ne gardent pas toujours leur sens étymologique, et qu'en latin, par exemple, une combinaison très usitée, comme *ex-stare*, en arrive à prendre simplement le sens d' « être ». Mais pour nous faire croire à un effacement analogue du sens primitif dans la combinaison du préfixe *nis* « hors de » avec la racine *dî* « voler », il faudrait au moins nous prouver que cette combinaison était d'un usage fréquent. Or le dictionnaire de M. Roth lui-même n'en donne qu'un seul et unique exemple, celui qui nous occupe !

Concluons. Je comprendrais très bien, si le texte primitif avait porté la leçon *nir adîyat*, qu'on y eût ensuite substitué *nir adîyam*. Mais cette correction n'aurait pas été l'œuvre d'un récitant inhabile ou d'un copiste inattentif. Quand il n'a été question précédemment que d'une prison et d'un prisonnier, s'il est ensuite question de « sortie », personne ne comprendra qu'il puisse s'agir d'autre chose que de la sortie « du prisonnier de la prison ». La correction aurait été intelligente, et c'est la leçon supposée primitive qui serait inexplicable.

Serons-nous donc réduits, avec M. Grassmann, à attribuer à deux personnages différents les paroles rapportées dans les deux premiers vers de notre hymne ? Je ne le crois pas. Soma est porté par un aigle, mais il est souvent lui-même assimilé à un aigle[1]. Que dis-je? L'aigle porteur du Soma ne diffère pas originairement de Soma lui-même[2]. C'est ainsi que Mâtariçvan est tour à tour le feu, et celui qui apporte le feu sur la terre; que le soleil est tantôt une roue, tantôt un char, tantôt un cheval traînant le char, tantôt un héros monté sur le char et dirigeant des chevaux. Que le même hymne présente successivement le Soma comme un aigle, et comme un fardeau porté par un aigle, il n'y a rien là non plus qui doive étonner. L'incohérence des images est le pain quotidien de la poésie védique[3].

1. Voir I, p. 225.
2. Ibid. I, p. 173.
3. Voir particulièrement mes observations sur les figures de rhétorique dans le *Rig-Veda*, *Mémoires de la Société de linguistique*, IV, p. 96-137.

Mais il se pourrait qu'il y eût ici autre chose qu'une simple incohérence, je veux dire un dessein arrêté de modifier la forme courante du mythe. Le fait ne serait pas isolé. Je me contenterai de rappeler un exemple très curieux de la façon dont un poète en vient à nier, par respect pour son dieu, un mythe qui semble en diminuer la grandeur. S'il est un caractère qui semble indissolublement attaché au personnage d'Indra, c'est celui de dieu guerrier. Sa puissance ne se manifeste que par des victoires contre des ennemis sans cesse renaissants, par opposition à celle de Varu*n*a, par exemple, qui s'exerce paisiblement dans le mystère, et que les hymnes désignent volontiers par le mot *mâyâ*. Or, voici ce que nous lisons au vers X, 54, 2 : « Ce que tu as fait, ô Indra, quand ton corps a pris des forces, quand tu as manifesté ta puissance aux hommes, ces œuvres qu'on appelle des combats étaient en réalité une *mâyâ* (*mâyet sâ te yâni yuddhâny âhur*): car tu n'as jamais eu d'ennemis, ni aujourd'hui, ni autrefois. » Pourquoi n'admettrions-nous pas qu'ici aussi le poète ait voulu protester contre le mythe qui attribuait à Soma un rôle purement passif dans l'œuvre de sa délivrance, en mettant cette protestation dans la bouche de Soma lui-même? L'importance de l'idée ainsi exprimée expliquerait justement cette intervention du dieu, parlant pour son propre compte, comme Indra, quand on le fait intervenir pour convaincre l'incrédule, VIII, 89, 4. Je supposerai donc qu'au second pâda du vers 2, *abhîm âsa tvakshasâ vîryena* , le verbe est à la première personne, et non à la troisième, comme l'entend M. Roth, et je traduirai : « Cent forteresses d'airain me retenaient prisonnier; alors, je suis sorti d'un vol rapide (prenant moi-même la forme de) l'aigle. Ce n'est pas lui (l'aigle) qui m'a emporté à sa guise : j'ai triomphé par mon adresse et mon héroïsme. »

L'aigle distinct du Soma n'est pas supprimé pour cela, et la fin du vers 2 nous le montre traversant les airs. Le poète conserve du mythe courant ce qui n'est pas contraire à son dessein de faire honneur à Soma lui-même de sa délivrance, et il ne s'inquiète pas autrement de concilier l'image du Soma sortant de la prison sous forme d'aigle, avec celle de l'aigle portant le Soma quand il est délivré. On va voir d'ailleurs qu'il continue dans le vers suivant à juxtaposer différentes formes d'un même mythe.

C'est pour ce vers que M. Roth propose sa seconde correc-

tion. Le texte traditionnel porte : *ava yac chyeno asvanîd adha dyor vi yad yadi vâta ûhuh puramdhim srijad yad asmâ ava ha kshipaj jyâm kriçânur astâ manasâ bhuranyan.* M. Roth déclare qu'il ne peut trouver aucun sens au second pâda, tel qu'il nous a été conservé : *yad yadi* lui paraît inadmissible. Il propose donc, en supprimant l'accent de *vi*, de lire *viyad* et de traduire : « Quand on aida le hardi à s'échapper dans le libre espace. »

Nous allons revenir sur le sens attribué à *puramdhim* « le hardi ». Quant à la correction, elle est assurément ingénieuse ; mais le mot *viyad* « atmosphère », M. Roth est le premier à le reconnaître, ne se rencontre pas une seule autre fois dans tout le *R*ig-Veda. Très usité dans le sanscrit classique, on ne l'avait pas encore rencontré avant la période des Brâhma*n*as. C'est une objection grave. Elle n'arrête cependant pas M. Roth, qui croit même trouver dans ce fait l'explication de la leçon supposée fausse. Les copistes auraient méconnu ici le mot *viyad*, parce qu'ils ne le connaissaient pas comme un terme du *R*ig-Veda. J'avoue que cette observation m'étonne, et c'est, je crois, la première fois que M. Roth s'avise d'attribuer aux Hindous un pareil sens critique et *historique*.

Mais le texte qu'il corrige est-il vraiment inintelligible? Il est clair que *yad* et *yadi* ne peuvent appartenir à la même proposition ; mais ne peut-on les séparer et les rapporter à deux propositions différentes ? Nous n'avons, il est vrai, qu'un verbe, *ûhuh*, et qu'un préfix, *vi*. Mais le préfixe est avant *yad*, et le verbe est après *yadi*. Or, on sait que dans une ou plusieurs propositions successives qui devraient avoir le même verbe, l'emploi du préfixe peut tenir lieu une ou plusieurs fois du verbe. Pour compléter la première proposition j'emprunterai au premier pâda l'ablatif *dyos* qui s'oppose naturellement à l'adverbe *atas* de la seconde proposition, et le mot *adha* « ensuite » qui précède *dyos* formera ainsi tout naturellement la séparation de la première des deux propositions et de celle qui la précède dans le premier pâda, et qui commence également par *yad : yad, yad, yadi vâ*. Si l'on ajoute le *yad* du troisième pâda, cela fait au moins quatre propositions subordonnées, construites parallèlement et commençant toutes par *yad* ou *yadi*, l'une ajoutant *vâ* « ou » [1] à la con-

1. M. Roth ne tient aucun compte de ce *vâ*.

jonction de subordination. Il devient évident que le poète énumère des hypothèses diverses « soit que... soit que... », et on se demande même si les deux verbes du troisième pâda n'expriment pas encore deux hypothèses distinctes avec une seule conjonction *yad*, le poète se fatiguant de la répétition : la proposition principale ne se trouverait alors qu'au vers 4[1]. Ces hypothèses portent sur les péripéties *variables* du mythe qui nous occupe. Mais, avant tout, il faut nous arrêter au mot *puramdhi*.

M. Roth le traduit « hardi » (dans son dictionnaire il disait « sage ») et l'applique à l'oiseau porteur du Soma. C'est cet oiseau qu'on aurait aidé à traverser les airs. M. Roth, qui n'admet pas comme moi l'incohérence dans les métaphores des Rishis, ne nous explique pas comment il concilie le sens propre du verbe *ûhuh* « ont porté, charrié », avec la figure de l'oiseau. Passons. Je n'admets pas que *puramdhi* désigne l'oiseau, par la raison que ce mot, dans un certain nombre de ses emplois, est incontestablement, et de l'avis de M. Roth lui-même, un féminin, signifiant sagesse[2] ou abondance[3], peu importe ; que dans aucun autre de ses emplois, il n'est indispensable de le prendre comme masculin, pas plus dans le sens de « hardi » que dans celui de « sage », et que ma méthode consiste, quand je connais une application certaine d'un mot, à n'en pas supposer d'autre sans nécessité. J'ai discuté ailleurs[4] les emplois du mot *puramdhi*, et montré que la sagesse (ou l'abondance) est devenue un personnage divin qui peut se confondre avec les diverses formes de la femelle mythique, mais paraît représenter particulièrement la parole sacrée.

La Puramdhi est la compagne de Soma, IX, 72, 4 ; 110, 3, comme la prière qu'elle est supposée représenter, et on ne peut s'étonner qu'elle figure à côté de lui dans le mythe qui nous occupe. Elle était déjà nommée au vers 2, où, après l'hémistiche traduit plus haut « Ce n'est pas l'aigle qui m'a emporté à sa guise ; j'ai triomphé par mon adresse et mon héroïsme », je comprends ainsi ce qui suit : « Là-haut, Puramdhi a laissé derrière elle les avares, et alors, ayant pris

1. C'est du reste ce qu'admet M. Roth lui-même, quoique son interprétation soit toute différente.
2. C'est le sens de M. Roth.
3. C'est celui de M. Grassmann.
4. II, p. 477-478.

des forces, il (l'aigle) a traversé les airs. » C'est apparemment Pura*m*dhi, la parole sacrée, qui a donné des forces à l'oiseau en l'excitant. Il va sans dire que si la descente du Soma est un mythe de l'orage, la parole sacrée représente ici originairement la voix du tonnerre. Le mot que je traduis « là-haut » est *îrmâ*. Il me paraît désigner proprement le séjour invisible[1] considéré, tantôt comme la retraite, tantôt comme la prison de Soma, de la prière, et de tous les éléments qui jouent un rôle analogue dans la mythologie védique. D'après le Nirukta, il signifierait au contraire « ici »; mais c'est là, je crois, une erreur dont il n'est peut-être pas impossible de retrouver l'origine. La formule *îrmâ puramdhir ajahâd arâtîh* se retrouve au vers 7 de l'hymne IV, 26, également consacré à la descente du Soma porté par l'aigle, et le mot *atrâ* y est substitué à *îrmâ*. On en aura conclu à l'équivalence des deux mots. Mais dans ce dernier passage, Pura*m*dhi est arrivée sur la terre comme Soma lui-même : « Ici Pura*m*dhi a laissé derrière elle les avares ; dans l'ivresse du Soma, le sage a laissé derrière lui les (avares) insensés. » Pura*m*dhi triomphe des avares terrestres, c'est-à-dire des impies, comme elle a triomphé des avares célestes, c'est-à-dire des démons ou des dieux malveillants, et ici-bas comme là-haut, elle opère en compagnie du Soma qui, lui aussi, donne la sagesse.

Il y a mieux. L'opposition de ces deux formules nous explique l'opposition de notre vers 3, *adha dyor vi yad yadi vâta ûhuh puramdhim* : Pura*m*dhi a été emmenée, soit du ciel, soit d'ici. Ce n'est pas tout encore. Au vers IX, 90, 4, Soma est prié d'amener en coulant les deux Pura*m*dhi. Les rapprochements s'accumulent et se confirment. Je traduirai donc avec une certaine confiance notre vers 3 de la manière suivante : « Soit que l'aigle ait poussé un cri de là-haut, soit qu'on ait emporté Pura*m*dhi du ciel ou d'ici-bas, soit que le vigilant archer K*r*içânu l'ait laissé partir (le Soma), ou qu'il ait lâché pour le frapper la corde de son arc... » Maintenant j'avoue que je comprends mieux l'enlèvement de la prière céleste, qui doit ne pas être d'ailleurs sans rapport avec le cri de l'aigle, que celui de la prière terrestre. Mais je crois au moins que ma *construction* est exacte, et si mon *mot à mot* laisse incontestablement beaucoup à faire aux interprètes

1. Voir, II, p. 502.

futurs, il aura peut-être servi du moins à leur montrer qu'il reste quelque chose à chercher, et que la correction de *vi yad* en *viyad* n'a pas résolu la difficulté du vers.

Il ne sera pas inutile, avant de passer au suivant, de citer un autre exemple de ce que j'ai appelé plus haut les péripéties *variables* d'un même mythe. Je ne le chercherai pas bien loin. Dans le même ma*nd*ala IV, l'hymne 18, sur la naissance d'Indra, porte au vers 8 : « Tantôt la jeune femme t'a abandonné ; tantôt la mauvaise mère t'a dévoré ; tantôt les eaux se sont montrées bienveillantes pour leur fils ; tantôt Indra est sorti violemment du sein qui le tenait enfermé. » Et au vers suivant : « Tantôt, ô dieu bienfaisant, Vya*m*sa (le démon) t'a frappé et t'a brisé les mâchoires... etc. » C'en serait assez pour justifier par exemple la double hypothèse : « soit que K*r*içânu l'ait laissé partir, soit qu'il ait lancé une flèche contre lui. »

Le vers 4, si on admet que le précédent ne contient pas de proposition principale, a pour objet de constater que les péripéties variables de la descente du Soma n'en modifient pas le succès : toujours l'aigle arrive au but. M. Roth propose pour ce vers une troisième et dernière correction. Voici le texte tel qu'il nous a été conservé : *rijipya îm indrâvato na bhujyum çyeno jabhâra brihato adhi shnoh antah patat patatry asya parnam adha yâmani prasitasya tad veh*. C'est la leçon *indrâvato* qui arrête M. Roth, comme elle avait arrêté M. Grassmann et M. Ludwig. Le premier a lu *indrâvanto* et a traduit : « l'aigle rapide l'a emporté du sommet élevé, comme les compagnons d'Indra (les Maruts, je suppose) ont emporté Bhujyu». Mais ce sont les Açvins, et non les Maruts ou les dieux en général, qui ont opéré le sauvetage de Bhujyu. M. Ludwig a donc préféré lire *indrâvator* « comme (l'aigle) des Açvins a emporté Bhujyu ». Mais tous les deux ont été trop timides. Ils ont eu tort de croire que *bhujyu* était le nom du personnage bien connu que les Açvins ont sauvé des eaux. Ce mot signifie ici « couleuvre », et le mot à retrouver sous la fausse leçon *indrâvato* doit être celui du lieu d'où l'aigle tire la couleuvre, comme il tire le Soma du ciel. Or il y a des couleuvres (d'eau) dans les marais, et en supprimant l'*n* et le *d* de *indrâvato*, on obtient *irâvato*, ablatif de *irâvat*, qui a *pu* signifier marais.

Récapitulons. Première hypothèse : fausse leçon. Nous verrons tout à l'heure si la leçon traditionnelle est inexpli-

cable. Deuxième hypothèse : un mot *irâvat* signifiant « marais ». On ne connaît ce mot que comme un adjectif, éveillant il est vrai l'idée d'humidité, mais toujours d'ailleurs dans le sens le plus favorable (la pluie, le lait des vaches). Troisième hypothèse : le sens de « couleuvre » pour le mot *bhujyu*.

Contre celle-ci je demande la permission de protester énergiquement. Le mot eût-il réellement ce sens, l'intervention de l'aigle rappelle trop inévitablement le mythe de Bhujyu porté par les Açvins sur un char traîné par des aigles [1] pour qu'il soit possible d'en écarter ici l'application à ce personnage. Mais rien n'est moins établi que l'emploi du mot *bhujyu* dans le sens de couleuvre. On ne peut invoquer à l'appui de cette interprétation que le rapprochement des mots classiques *bhujamga*, *bhujamgama* « serpent », et du mot *bhoga* « anneau ». Au vers X, 95, 8, l'être quelconque désigné par le mot *bhujyu*, dont la fuite est comparée à celle des Apsaras fuyant devant Purûravas, peut être un personnage mythologique aussi bien qu'une couleuvre. A la vérité le mot est là féminin. Mais si on remarque qu'un autre nom du favori des Açvins, le patronymique *tugrya*, a un féminin, *tugryâ*, qui désigne au vers I, 33, 15, les femelles entourant un taureau évidemment mythique « secouru » par Indra, on n'aura pas de peine à admettre que le mot *bhujyu* désigne également au vers X, 95, 8, une femelle mythique, la nuée je suppose, de telle sorte que la comparaison de la fuite des Apsaras à celle de Bhujyu (femelle) se ramènerait, comme tant d'autres comparaisons védiques, à une identité pure et simple[2]. Bref, je me refuse à reconnaître dans le mot *bhujyu*, soit masculin, soit féminin, autre chose qu'un nom mythologique [3].

J'ai cherché ailleurs[4] à prouver que le mythe de Bhujyu, sauvé des eaux et emporté sur un char traîné par des aigles, est une sorte de doublet du mythe de Soma, délivré de sa prison et porté également par un aigle. Le vers qui nous

1. Voir plus haut, p. 13.

2. Le nom d'Urvaçî elle-même est pris, tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Car je crois maintenant que le mot a déjà son sens mythologique au vers IV, 2, 18, comme dans tous ses autres emplois : les races des dieux et celles des hommes ont réclamé (j'accentue *akripran*) les Urvaçî aux avares pour la nourriture de l'Âyu inférieur (Agni), comme Indra par exemple a fait réclamer les vaches aux Panis par sa messagère Saramâ.

3. Voir la discussion de tous ses emplois, plus haut, p. 11, n. 2.

4. Plus haut, p. 12.

occupe fournit précisément un fort argument en faveur de cette interprétation. Je crois même que Soma n'est pas ici simplement comparé à Bhujyu, mais qu'il reçoit purement et simplement ce nom, et que la comparaison comprend uniquement le terme *indrâvato*. Le verbe *jabhâra* ne peut avoir, en effet, dans la phrase principale, d'autre régime que *bhujyum*. M. Grassmann a vainement essayé, dans son dictionnaire, d'établir pour la forme *îm* la valeur d'un pronom accusatif de la troisième personne, qui servirait pour tous les genres et pour tous les nombres[1]. Je crois que cette forme est une simple particule. C'est du reste l'avis de M. Roth, puisqu'il croit que *jabhâra* n'a pas de régime exprimé, et qu'il en profite pour sous-entendre *mâm*, et mettre, non plus seulement les deux premiers vers, mais l'hymne entier dans la bouche de Soma. Cette hypothèse de l'omission d'un régime *mâm*, qu'il faudrait rétablir par la pensée, me semble d'ailleurs pécher par la vraisemblance. Il ne reste donc, selon moi, qu'à prendre *bhujyum* pour régime, et alors il n'y a plus lieu de corriger *indrâvato* qui s'explique naturellement comme un accusatif pluriel[2] désignant les compagnons d'Indra, c'est-à-dire les Maruts, ou plus généralement les dieux (cf. X, 101, 1, et le mot *indrajyeshtha*). L'aigle a apporté Bhujyu, c'est-à-dire le Soma ainsi nommé, du haut du ciel, comme il apporte les dieux. A la vérité, l'attelage d'aigles semble réservé aux Açvins ; mais les Maruts sont très souvent comparés à des aigles[3], et les représentations zoomorphiques des dieux se confondent aisément avec leurs attelages ou leurs montures. La comparaison peut d'ailleurs porter seulement sur l'idée de la descente du ciel.

M. Roth fait encore sur le même vers une autre correction qui consiste à intervertir les deux hémistiches. Ici la base manque à la discussion. La correction n'a d'autre objet que de satisfaire le sens esthétique de l'interprète.

1. Il suffit de consulter l'article de son lexique. Le mot est presque toujours construit après un pronom ou un préfixe, et dans la grande majorité des cas, M. Grassmann est obligé de reconnaître qu'il y joue le rôle d'une simple particule, ou qu'il y forme pléonasme avec un régime exprimé. Dans les autres, le régime qu'il exprimerait, selon M. Grassmann, peut être facilement sous-entendu. Je remarque en passant que les mêmes observations s'appliquent à *sîm*.

2. J'abandonne une première explication de cette forme que j'avais donnée plus haut (il y a six ans), p. 13 n. 1.

3. Voir II, p. 379.

Mais sur la signification que M. Roth donne au second hémistiche (le premier selon lui), j'ai une observation à faire. Il croit y retrouver un détail particulier du mythe de la descente de Soma, connu par les légendes postérieures, à savoir la perte d'une plume par l'oiseau porteur du Soma, que l'archer céleste a atteint de sa flèche. Mais il me paraît douteux que le mot *parna* « aile » soit en outre employé *dans le Rig-Veda* avec le sens de plume, et plus encore que la racine *pat*, qui a pris plus tard le sens de « tomber », y ait d'autre sens que celui de « voler ». Le préfixe *antar* « entre » confirme l'idée que *patat* ne peut avoir ici que ce dernier sens. Je traduirais donc : « L'aile [1] de cet oiseau parcourant sa route [2] a volé entre (le ciel et la terre). »

M. Roth ne fait aucune observation sur le texte de la dernière stance, quoique la forme active *prati dhat*, qu'il prend en somme dans un sens qu'on croirait réservé aux formes moyennes du même verbe, fasse, selon moi, une sérieuse difficulté. Comme je ne trouve actuellement aucun moyen de lever cette difficulté, je n'insiste pas.

Reste le premier hémistiche du premier vers, que j'ai réservé. C'est le passage le plus clair, le seul entièrement clair peut-être de l'hymne entier. Dans tout ce qui précède je me suis attaché, d'une part à montrer l'invraisemblance des corrections proposées par M. Roth, de l'autre à accumuler les rapprochements qui permettent d'entrevoir au moins la construction des phrases et la nature des complications qui obscurcissent ce morceau, l'un des plus difficiles du *Rig*-Veda. Je n'ai pas voulu déserter la lutte et j'ai suivi M. Roth sur le terrain qu'il avait choisi : je ne l'aurais pas choisi moi-même, et je ne ne me flatte pas d'avoir résolu définitivement des difficultés que je sens autant que personne.

Mais ici nous sommes en présence d'une formule aussi nette que possible : *garbhe nu sann anv eshâm avedam aham devânâm janimâni viçvâ.* « Etant encore dans la matrice, j'ai connu parfaitement, *anv avedam*, toutes les naissances des dieux. » On pourrait aussi traduire « toutes les races »; mais il est incontestable que le mot *janiman* signifie aussi, et d'abord, « naissance », et il s'oppose mieux dans ce sens à la

1. L'aile « ailée » ? *patatri parnam.*

2. Je ne puis croire que *tad* soit ici une conjonction équivalente à *api*; ce serait un emploi unique, au moins dans le *Rig*-Veda. J'en fais simplement un démonstratif que je construis avec *parnam.*

première partie de la phrase « étant encore dans la matrice ». Le sens de la formule est en somme : « Avant d'être né, je savais déjà comment tous les dieux sont nés. »

Eh bien! ce paradoxe si nettement formulé n'a pas trouvé grâce devant la méthode « simplifiante » de M. Roth. S'étant proposé comme but de faire, au moyen d'un nombre suffisant de corrections au texte, un petit morceau simple et naturel d'un hymne à première vue compliqué et raffiné, il a commencé par supprimer ce premier raffinement qui aurait pu laisser des doutes au lecteur sur l'opportunité du travail qu'il allait entreprendre. Il l'a fait sans correction au texte, il est vrai, mais, d'une part, en changeant arbitrairement le sens des mots ; de l'autre, en négligeant des analogies qui s'offraient pourtant d'elles-mêmes et devaient imposer à l'esprit d'un védiste aussi consommé *la seule interprétation possible*, en un mot, en fermant les yeux à l'évidence.

Selon M. Roth, la « matrice » n'est pas une matrice, c'est la prison du Soma. Eh! sans doute! la matrice et la prison peuvent ne faire qu'un dans l'esprit de l'auteur de l'hymne, par la raison que l'apparition de Soma, aussi bien que celle d'Agni caché, est présentée, tantôt comme une naissance, tantôt comme une délivrance des liens qui le retenaient. Mais il ne résulte pas de là que le mot « matrice » signifie « prison ». Ce sera un nouvel exemple, si l'on veut, de cette juxtaposition de formes différentes d'un même mythe dont j'ai eu l'occasion de parler plus haut. Ce sera même, soit dit en passant, un nouvel argument en faveur de mon *essai* d'interprétation des vers 2 et 3. Mais il vaudrait mieux encore rompre tout lien entre la première et la seconde moitié de la stance que de les rattacher l'une à l'autre par le procédé de M. Roth. Le mot *garbhe* ne doit pas même être ici considéré isolément : *garbhe nu* « déjà dans la matrice » est une formule toute faite, signifiant « avant d'être né », qui se retrouve dans un passage où M. Roth n'en contestera probablement pas le sens. Au vers 5 de l'hymne X, 10, Yamî dit à Yama : « Notre père, le dieu Tvash*t*ri Savit*r*i nous a faits mari et femme *dans la matrice même* (avant notre naissance), *garbhe nu.* »

Plaçons-nous cependant un instant au point de vue de M. Roth, et admettons, contre l'évidence, que le mot *garbha* n'éveille nullement ici l'idée de « matrice ». Que signifiera le reste de la formule? Selon M. Roth, le Soma déclare qu'il a

pressenti le voisinage des dieux (qui venaient le délivrer). Mais où donc prendre l'idée de « voisinage » ? Ce n'est pas, j'imagine, dans le démonstratif *eshâm* qui a ici, comme au vers I, 68, 2, par exemple, une valeur purement emphatique. Aussi bien M. Roth, en traduisant « In meiner Haft verspürt' ich wohl die Ahnung der Nähe voller Scharen unsrer Götter », nous avertit-il en note que c'est « unsrer » qui traduit *eshâm*. L'idée de voisinage est donc sous-entendue ? Ou bien est-ce le mot *janiman* « naissance » qui prend le sens d' « approche » ? Je m'arrête : le terrain manque encore une fois à la discussion.

Mieux vaut d'ailleurs, dans une question aussi simple, procéder par affirmations que par négations. J'ai déjà établi le sens de *garbhe nu*. La racine *vid* avec *anu* s'emploie tout particulièrement pour exprimer la connaissance d'un grand mystère, celle de la fiancée mystérieuse de Soma, I, 34, 2, Sûryâ, cf. X, 85, 16, celle du Père célébré dans cet hymne plein d'énigmes qu'on appelle le grand hymne de Dîrghatamas, I, 164, 18. Enfin « connaître les races ou les naissances » est une expression *consacrée*, si bien consacrée qu'elle s'est fixée dans un des noms les plus connus d'Agni, Jâtavedas, dont l'étymologie est donnée dans le *R*ig-Veda même, VI, 15, 13, *viçvâ veda janimâ jâtavedâh* : « Il connait toutes les races (ou toutes les naissances), lui Jâtavedas. » Le rapprochement paraît-il cette fois concluant ? Il y a mieux encore : Agni déclare lui-même, au vers III, 26, 7 : « qu'il est Jâtavedas de naissance, *janmanâ jâtavedâh* . Pour le coup, voilà notre formule même en deux mots.

Il est vrai qu'au vers IV, 27, 1, il s'agit, d'après ma propre interprétation, de Soma et non d'Agni. Mais quelle est celle des formules mythiques concernant Agni qui n'a pas été, au moins accidentellement, appliquée à Soma ? Soma n'est-il pas, comme Agni, le sage par excellence ? Et puis, qu'importe en somme, pour la question qui nous occupe en ce moment, l'attribution de la formule à tel ou tel personnage mythique ? M. Grassmann l'attribue à l'aigle porteur du Soma. M. Kuhn, autrefois, l'a attribuée à Indra. Le commentateur indien l'avait attribuée à l'auteur même de l'hymne[1]. Qu'importe encore une fois pour le sens de la formule elle-même ? Car c'est

1. M. Ludwig, d'après une explication de son commentaire, que je reçois à l'instant, l'attribue comme moi à Soma, sans correction au texte. Il l'avait d'ailleurs traduite correctement, ainsi que M. Grassmann.

une formule, les derniers rapprochements le prouvent avec l'évidence la plus absolue. Elle est de la famille de celles qui fournissent aux *R*ishis leurs énigmes, X, 32, 3 : « Cela me paraît la merveille des merveilles, que le fils connaisse la naissance de ses parents, etc. [1]. »

La constatation des raffinements de ce genre est, je crois, l'une des parties les plus solides de mon œuvre, et celle, en tout cas, sur laquelle je suis et sens que je resterai radical, intransigeant, irréconciliable : je vouerai ma vie, si on m'y oblige, à la revendication des droits méconnus du paradoxe védique.

1. C'est-à-dire, dans l'esprit du poète, y ait assisté. Ce vers renferme une seconde énigme : *Uxor ducit maritum.* V. II, p. 288.

INDEX I

MOTS, FORMES ET RACINES DONT LE SENS OU L'APPLICATION A DONNÉ LIEU A DES OBSERVATIONS PARTICULIÈRES

INDEX II

NOMS PROPRES ET PRINCIPALES IDÉES OU FIGURES[1]

1. Les renvois indiqués dans le corps ou à la fin des articles doivent être considérés comme y apportant un complément *essentiel*. L'auteur s'est vu obligé de recourir à ce moyen d'éviter les répétitions et les articles d'une longueur démesurée. Mais il a été ainsi conduit parfois à n'indiquer directement sous le titre général que les passages les moins caractéristiques, les autres devant figurer sous les titres particuliers auxquels il renvoie. Cette observation est de la plus grande importance pour l'usage de l'index, qui d'ailleurs n'est pas, et ne pouvait pas être complet, à moins d'être une reproduction, sur un autre plan, du livre entier, qui n'est lui-même qu'un long index. C'est un secours offert au lecteur pour faciliter un peu ses recherches, rien de plus.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

Tome Ier. P. v, l. 31. Le génitif, *ajoutez* singulier; l'accusatif, *ajoutez* pluriel.
— P. 18, l. 5. (Correction II, p. 64.)
— P. 23, l. 21. VII, *lisez* VIII.
— P. 31, l. 1. Réservées, *lisez* consacrées.
— P. 37, l. 16. *devajâ*.
— P. 39, l. 7. D'ailleurs, *lisez* ailleurs.
— P. 42, l. 14. *ishkartâram*.
— P. 47, l. 16. *Supprimez* surtout.
— P. 50, l. 2 de la note 2. Après II, 36, 1, *substituez* : a pour origine un simple lapsus; la vraie leçon est *vasishta*.
— P. 52, l. 22. (Il y a en réalité un second exemple du mot *bhrigu* au singulier, VIII, 3, 9.)
— P. 70, l. 4. VII, *lisez* VIII.
— P. 85, l. 13. (Correction II, p. 124.)
— — l. 17. *virâshah*.
— P. 88, note 2. 3, *lisez* 2.
— P. 124, l. 24. Maître, *lisez* mètre.
— P. 135, l. 29 et 34. *R*isht*i*shena.
— P. 139, l. 10-15 *à supprimer*. (Lapsus, v. toutefois une idée analogue, X, 72, 2.)
— P. 140, l. 23. Celui, *lisez* le vers X, 72, 2.
— — l. 24. *Avant* au sacrifice, *ajoutez* : à Brahma*n*as pati, c'est-à-dire en somme...
— P. 148, l. 24. *Supprimez* : dont elle forme la chevelure, V, 41, 11, *et la première ligne de la note*.
— P. 149. l. 34 (Correction, III, p. 298, n. 3).
— P. 155, l. 34. *Ajoutez* cf. III, 26, 7.
— P. 167, l. 22. *agnîshomâ*.
— P. 169, l. 31 et suiv. (V. mes Observations sur les figures de de Rhétorique dans le *R*ig-Veda. *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 138.)
— P. 178, l. 25. VII, *lisez* VIII.
— P. 179, l. 17 et suiv. (Sur le sens de *âçir*, v. II, p. 23 et l'article cité, p. 128, n. 3.)

1. Je n'ai pas relevé, excepté pour les mots sanskrits, les fautes d'impression évidentes et faciles à corriger.

Tome Ier. P. 180, l. 26. Après *anayâ, ajoutez* : opposé à *ayâ*, semble désigner...
— P. 185, l. 11. *Supprimez* qu'il est le premier *jusqu'à* IX, 91, 1.
— P. 201, l. 12. Parallèlement, *lisez* pareillement.
— P. 206, l. 30. *Après* « flèche », *ajoutez* cf. I, 172, 2.
— P. 230, l. 7. *Supprimez l'observation entre parenthèses.*
— P. 237, l. 21. *Après* rapportée, *ajoutez* : à Brahmanas pati, c'est-à-dire en somme... *et après* sacrifice *supprimez tout jusqu'à* X, 62, 4 (l. 24).
— P. 239, l. 20. (Correction, III, p. 314, n.1).
— P. 259, l. 30. Des flammes, *lisez* du combustible.
— P. 263, l. 31. (Le sens du mot *havyasûdah* pourrait être cherché plutôt dans l'ordre d'idées dont il est question au tome II, p. 69.)
— P. 272, l. 2. (Cf. Prajâpati, le trente-quatrième dieu, T. Br., 2, 7, 1, 4.)
— P. 273, l. 16. Chèvres, *lisez* boucs, *et après* ce qui s'explique, *supprimez jusqu'à* dans les deux mythes.
— — l. 20. *Supprimez* : C'est ainsi *jusqu'à* des Açvins.
— P. 275, l. 33. Çunaççepa.
— P. 287, l. 21. (Ajoutez les exemples cités, tome III, p. 298-299.)
— P. 298, l. 3. *Ajoutez* : et fait briller le soleil, X, 138, 2.
— P. 302, l. 29. Se fixent dans, *lisez* ont pour matrice.
— — l. 30. *Après* prières, *ajoutez* entendues, reçues des ancêtres par tradition orale.
— P. 304, l. 4. *ângirasa.*
— — l. 31. *Supprimez* : cf. IV, 2, 17.
— P. 318, l. 10 et suiv. (Correction, II, p. 296 et 499.)

Tome II. P. 34, note 5. *krishnam.*
— P. 62, l. 29. Tvash*tri*.
— P. 93, l. 27-29 (Correction, III, p. 330, n. 2).
— P. 147, note 1. *rajas.*
— P. 156, l. 28. Tout ce premier livre, *lisez* : toute cette première partie.
— P. 166, l. 36. (Le renvoi *est à supprimer*).
— — Note 3 *à supprimer.*
— — Notes 4, 5, 6, *lisez* 3, 4, 5.
— P. 197, l. 13. V*ri*tra.
— P. 200, l. 4 de la note 1. *Après* induire, *lisez* de.
— P. 223, l. 36. Pad*gri*bhi.
— P. 229, l. 38. (Vers 15 et 16.)
— P. 236, l, 1. r*ita.*
— P. 238, l. 12. Au vers 17.
— P. 256, l. 14. Au vers 2.
— — l. 17. Au vers 9.
— P. 257, l. 14. Vers 5.
— — l. 2 de la note 4. Au vers 10.
— P. 259, l. 14. Au vers 1.
— P. 264, l. 4 de la note 6. Pùshan.
— P. 269, l. 24. Au vers 3.

Tome II. P. 269, l. 2 de la note 2. Vers 5.
— — l. 5 — *indra.*
— P. 273, l. 30. (Le renvoi à la note est 4.)
— — l. 31. *R*ishis.
— P. 276, l. 4. Au vers 3.
— P. 280, l. 27. Du vers 5.
— — l. 28. Du vers 10.
— — l. 30. Au vers 6.
— — l. 35. Vers 10.
— P. 281, l. 15. Au vers 6.
— — l. 17. Au vers 8.
— — l. 1 de la note 6. Au vers 1.
— — l. 2 — (Cf. *suvivrita* pour l'accentuation.)
— — l. 5 — Le vers 12.
— — l. 8 — Vers 11.
— P. 282, l. 7. Du vers 8.
— — l. 8. (Vers 7.)
— — l. 27. Vers 9.
— P. 283, l. 3. Au vers 2.
— — l. 4. Vers 11.
— — l. 6. Au vers 11.
— — l. 8. Au vers 6.
— — l. 15. Au vers 10.
— — l. 1 de la note 2. Au vers 2.
— P. 287, l. 9. *vâhishtha.*
— P. 288, l. 20. Le vers 3.
— P. 295, l. 20. Du feu sacré, *lisez* : de feu sacré.
— P. 300. l. 1 de la note 1. Çaryâta... Çâryâta.
— — l. 2 de la note 1. I, 112, 17.
— P. 309, l. 8. *R*ishis.
— P. 337, l. 33. Tùrvayâ*n*a.
— P. 343, note 4. Paraît.
— P. 359, l. 3 de la note 3. Turvîti.
— P. 362, l. 3 de la note 2. *Supprimez* reste.
— P. 372, l. 9. (Je prends le composé *marudvridhâ* comme possessif.)
— P. 381, l. 34. (Littéralement qui s'accroît) *lisez* (compos possessif).
— P. 401, l. 11. *ahibhânava*h.
— P. 405, l. 22. *vâja.*
— — l. 10 de la note 1. Agni.
— P. 414, l. 3. Vish*n*u.
— P. 418, l. 1. Le même verbe, consacré pour...
— P. 449, l. 1. Vayya.
— P. 450, l. 12. Pa*t*harvan.
— P. 452, l. 9. *ahy-arshu.*
— P. 498, l. 24. (Cf. tome I[er], p. 152.)
— P. 502, n. 4. *badbadhâna*h.

Tome III. P. 6, l. 1. Quelle, *lisez* qu'elle.
— P. 12, l. 22. *Après* réjouissante, *corrigez* c'est à elle que Purûravas compare les compagnes d'Urvaçî fuyant, c'est-à-dire les eaux elles-mêmes (voir II, p. 93).
— P. 13, l. 1 (et note). (Correction III, p. 331).
— P. 16, l. 7 de la note 1. *A supprimer.*
— P. 22, l. 29. *dhartâ.*
— P. 24, l. 24. Premier, *lisez* nouvel.
— — l. 25. Avons déjà constaté.
— P. 34, l. 22. *Svarnarah* (voir I, p. 207, n. 1).
— P. 45, l. 6. Rapporter à, *lisez* rapprocher de.
— P. 50, l. 11 et 12. Sûrya.
— P. 58, l. 3 (Voir pourtant II, p. 101.)
— P. 60, l. 39 (Modification, II, p. 223).
— P. 61, l. 3 de la note 2. (Correction, article cité, p. 98.)
— P. 70, l. 5. Devas.
— P. 78, l. 17 et suiv. (Correction, II, p. 331.)
— P. 85, l. 3 et suiv. (Correction, II, p. 89.)
— P. 87, l, 22. *Asurâ.*
— P. 96, l. 2. Dont le nom même, etc., *lisez* qui paraît représenter surtout le nuage (voir II, p. 398).
— P. 102, l. 27. (Remarquez en outre qu'au vers VIII, 28, 2, les trois *A*dityas sont appelés des feux).
— P. 111, l. 3 et suiv. (Sur les rapports des mots *varuna* et *varena*, voir l'ouvrage de M. James Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, qui n'était pas encore publié à l'époque où cette partie a été imprimée. Je n'ai rien à changer d'ailleurs à mon interprétation du personnage de Varu*na* *dans la mythologie védique.*)
— P. 116, l. 36. (Voir T. S. II, 1, 7, 3.)
— — l. 37. *Vârunî.*
— P. 124, l. 30. Poteau, *lisez* arbre (et cf. Ait. Br., II, 1).
— P. 148, l. 9. C'est-à-dire dans ce passage, *lisez* peut-être même.
— P. 148, l. 10 et suiv. (Correction d'après II, p. 88, note 4 : Le personnage bienveillant doit être l'homme pieux.)
— P. 150, l. 18. (Voir, dans le tome II, le chapitre consacré à l'action du sacrifice sur Indra).
— P. 157, l. 1 de la note 1. *kadâ nu.*
— P. 161, l. 17. *âdityâso.*
— P. 203, l. 39. *Après* I, 104, 6, *ajoutez* et 8.
— P. 204, l. 35. Νέμεσις.
— P. 210. (Depuis l'impression du chapitre de l'idée de loi, M. Max Müller a émis des idées fort analogues aux miennes dans son livre intitulé : *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde* (traduction française de M. J. Darmesteter, p. 213 et suiv.).
— P. 211, l. 12-13. *dhâman.*
— P. 246, l. 14. *dhâman.*
— P. 267, l. 3 de la note 3. *ritam.*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME III

QUATRIÈME PARTIE

LES DIEUX SOUVERAINS DE LA RELIGION VÉDIQUE

PARIS. — IMPRIMERIE CHAIX, SUCCURSALE DE SAINT-OUEN, 85, RUE DES ROSIERS — 16-52

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Extrait du Catalogue des livres de fonds. Ouvrages relatifs à l'Orient.

AMARAKOCHA. Vocabulaire d'Amarasinha publié en sanscrit avec une traduction française, des notes et un index par A. Loiseleur Deslongchamps. Paris, 1839 et 1845, 2 vol. grand in-8. Au lieu de 32 fr. 15 fr.

AMROLKAIS, Divan, précédé de la vie de ce poète par l'auteur du Kitab El-Aghani, accompagné d'une traduction et de notes par le baron Mac Guckin de Slane. Paris, 1837, 1 vol., in-4. Au lieu de 20 fr. 6 fr.

BARBIER DE MEYNARD, C. Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes, extrait du Mo'djem el-Bouldan de Yaqout, et complété à l'aide de documents arabes et persans pour la plupart inédits. Paris, 1861, gr. in-8, br. 10 fr.

BEREND, W.-B. Les principaux monuments du musée égyptien de Florence. 1re partie. Stèles, bas-reliefs et fresques. Paris, 1882, in-fo, orné de 10 planches gravées. 50 fr.

BERGAIGNE, A. De conjunctivi et optativi in indoeuropæis linguis informatione et vi antiquissima. Facultati litterarum Parisiensi thesim proponebat. Paris, 1877, in-8, br. 4 fr.

— La Religion védique, d'après les hymnes du Rig-Veda. Paris, 1878 à 1883, 3 vol. in-8, br. 36 fr.

— Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda. Extrait des Mémoires de la Société de linguistique de Paris. Paris, 1880, in-8, br. 2 fr.

BERGER, PH. Notice sur les caractères phéniciens destinés à l'impression du Corpus inscriptionum semiticarum. Extrait du Journal asiatique. Paris, 1880, in-8, br. 2 fr.

BHAMINI-VILASA, recueil de Sentences du Pandit Djagannâtha. Texte sanscrit publié pour la première fois en entier avec une traduction en français et des notes par A. Bergaigne. Paris, 1872, gr. in-8, br. 8 fr.

BRÉAL, M. Les Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire, une introduction historique et un index, et accompagné d'un album de 13 planches photogravées. Paris, 1875, in-8, br. 30 fr.

CHEREF-EDDIN-RAMI, Anis el-'Ochchâq, traité des termes fig[illegible] la[illegible]tion de la beauté, traduit du persan et annoté par Cl. Huart. Paris, 1875, in-8, br. 5 fr. 50

CLERMONT-GANNEAU, Ch. Études d'archéologie orientale. Tome I, 1re liv., avec gravures dans le texte. Paris, 1881, in-4, br. 6 fr.

D'ABBADIE, A. Dictionnaire de la langue amariñña. Paris, 1881, in-8, br. 50 fr.

DARMESTETER, A. Gloses et glossaires hébreux-français, notes sur des manuscrits de Parme et de Turin. (Extrait des archives des missions scientifiques et littéraires, 3e Série, t. IV.) 1878, in-8, br. 2 fr. 50

— Traité de la formation des mots composés dans la langue française comparée aux autres langues romanes et au latin. Paris, 1875, in-8, br. 12 fr.

DARMESTETER, J. Haurvatât et Ameretât. Essai sur la mythologie de l'Avesta. Paris, 1875, gr. in-8, br. 4 fr.

— Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris, 1877, gr. in-8, br. 12 fr.

— Études iraniennes, t. Ier. Grammaire historique de la langue persane. — Tome II (1re partie). Mélanges iraniens. Paris, 1883, gr. in-8, br. Les deux volumes 30 fr.

DERENBOURG, J. Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. Première partie. Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris, 1867, in-8, br. (Épuisé.) 20 fr.

— Deux versions hébraïques du livre de Kalilâh et Dimnâh. La première accompagnée d'une traduction française. Publiée d'après les manuscrits de Paris et d'Oxford. Paris, 1882, in-8, br. 20 fr.

DEVÉRIA, F. La nouvelle table d'Abydos. Paris, s. d., in-8, br. 2 fr.

— Quelques personnages d'une famille pharaonique. Paris, s. d., in-8, br. 3 fr.

DJAROUMIA (la). Nouvelle édition du texte arabe par E. Combarel. Paris, 1844, in-16, br. 60 c.

DOMICILE (le) des esprits. Papyrus du musée de Turin publié en fac-similé par le professeur R.-V. Lanzone, de Turin. 11 pl. et 2 p. de texte. Paris, 1879, in-folio. 30 fr.

DUMAST (de), P.-G. Sur la vraie prononciation du *Ghaïn* arabe. Paris, 1857, in-8, br. 1 fr. 50

DUVAL, R. Traité de grammaire syriaque. Paris, 1882, gr. in-8, br. 20 fr.

EBN-AL-FARAD. Poésies en arabe. Marseille, gr. in-8, br. 10 fr.

EBN-HAUCAL. Description de Palerme au milieu du xe siècle de l'ère vulgaire. Traduit par M. Amari. Paris, 1845, in-8, br. 1 fr. 50

FARHAT, G. Dictionnaire arabe. Revu, corrigé et considérablement augmenté sur le manuscrit de l'auteur par Rochaïd Dahdah. Marseille, 1849, gr. in-8, br. 70 fr.

GRÉBAUT, E. Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq traduit et commenté. Paris, 1875, gr. in-8, br. 22 fr.

GUIEYSSE, P. Rituel funéraire égyptien. Chapitre 64e. Textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale. Paris, 1876, in-4, br. 20 fr.

GUYARD, S. Nouvel essai sur la formation du pluriel brisé en arabe. Paris, 1870, gr. in-8, br. 2 fr.

LEDRAIN, E. Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale (cabinet des médailles et antiques). 1re partie. Paris, 1879, in-4, br. 12 fr.

— 2e et 3e parties. Paris, 1881, in-4, br. 25 fr.

LEFÉBURE, E. Le Mythe osirien. 1re partie : les Yeux d'Horus. Paris, 1874, in-4, br. 20 fr.

— 2e partie : Osiris. Paris, 1875, in-4, br. 20 fr.

Voy. Rituel funéraire égyptien.

LEPSIUS, C.-R. Les métaux dans les inscriptions égyptiennes. Traduit de l'allemand par W. Berend. Paris, 1877, in-4, br. Orné de 2 planches en couleur. 12 fr.

LETHIERRY-BARROIS, A. Hébreu primitif, formation des lettres ou chiffres, signes du Zodiaque et racines hébraïques avec leurs dérivés dans les langues de l'Orient et de l'Europe. Paris, 1867, in-4, br. 15 fr.

LEVY-BING, L. La linguistique dévoilée. Liv. I à III. Paris, 1880 et 1881, in-8, br. 8 fr.

LIEBLEIN, J. Index alphabétique de tous les mots contenus dans le livre des morts publié par R. Lepsius, d'après le papyrus de Turin. Paris, 1875, petit in-8. 12 fr.

LŒWENSTERN, I. Exposé des éléments constitutifs du système de la troisième écriture cunéiforme de Persépolis. Paris, 1847, gr. in-8, br. Au lieu de 10 fr. 4 fr.

— Essai de déchiffrement de l'écriture assyrienne, pour servir à l'explication du monument de Khorsabad. 1845, in-4, br., planches. Au lieu de 5 fr. 2 fr.

MAIMOUN dit **MAIMONIDE M. ben.** Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, par S. Munk, de l'Institut. Paris, 1856 à 1866, 3 vol. gr. in-8, br. (Epuisé.) 100 fr.

— Le même. Traduction française et notes, sans le texte arabe. 3 vol. (Epuisé.) 100 fr.

MARIETTE-BEY, A. Abydos, description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl-Pacha, khédive d'Egypte. T. I : ville antique, temple de Séti, orné de 53 planches. Paris, 1869, in-folio, cart. (Epuisé.)

— Dendérah, description générale du grand temple de cette ville. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl-Pacha, khédive d'Egypte. Tomes I à IV et supplément. Planches. Paris, 1869-1875, 5 vol. in-folio, demi-toile contenant 166 planches, acc. d'un volume de texte in-4. 390 fr.

— Le volume de texte se vend séparément. 60 fr.

— Le supplément se vend à part. 10 fr.

— Les Mastaba de l'ancien empire. Fragment de son dernier ouvrage, publié d'après le manuscrit de l'auteur, par G. Maspero. Livraisons 1 à 3. Paris, 1882, petit in-folio. La livraison. 12 fr. 50

— Monuments divers recueillis en Egypte et en Nubie. In-folio. Se publie par livraisons de 4 planches ou feuilles de texte, au prix de chacune. 6 fr.

Les 26 premières sont en vente.

— Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq, publiés en fac-similé. Tomes I à III. Papyrus n°s 1 à 22. Paris, 1872 et 1877, in-folio. 400 fr.

Le [illegible] III se vend séparément. 100 fr.

— Le Sérapéum de Memphis, publié d'après les manuscrits de l'auteur, par G. Maspero. Tome I. Paris, 1882, petit in-folio, orné de gravures dans le texte, de 2 grands plans et accompagné d'un atlas de 5 planches. 50 fr.

— Une visite au musée de Boulaq ou description des principaux monuments conservés dans les salles de cet établissement. En langue arabe. Paris, 1869, in-18 jésus, demi-toile. 4 fr.

MASPERO, G. De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ, accedunt nonnulla de Pedaso homericâ, avec 3 cartes. Paris, 1872, gr. in-8, br. 4 fr.

— Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la vingtième dynastie. Etude sur le papyrus Abbott. Paris, 1872, in-4, br. 7 fr. 50

— Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris. Paris, 1867, in-4, br. 15 fr.

— Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte. Paris, 1874, gr. in-8, br. 10 fr.

MASPERO, G. Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique. Paris, 1873, gr. in-8, br. 10 fr.

— Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du Musée britannique. Paris, 1868, in-4, br. 6 fr.

— Mémoire sur quelques papyrus du Louvre. Paris, 1875, in-4, br., avec 13 planches. 20 fr.

— Sur la formation des thèmes trilitères en égyptien. Paris, 1880, in-8, br. 2 fr.

MÉLANGES d'archéologie égyptienne et assyrienne. Cette publication parait par volumes de 20 feuilles d'impression divisés en fascicules publiés à des époques indéterminées.

Prix d'abonnement au volume complet et payable d'avance : Paris, 10 fr. ; départements, 12 fr.

Aucun fascicule n'est vendu séparément. Vol. I-III. Paris, 1872-78, in-4, br.

MÉNANT, J. Les inscriptions de Hammourabi, roi de Babylone (XVIe siècle av. J.-C.), traduites et publiées avec un commentaire à l'appui. Paris, 1863, gr. in-8, br. 10 fr.

— Inscriptions des revers de plaques du palais de Khorsabad. Traduit sur le texte assyrien. Paris, 1865, in-folio. 6 fr.

— Rapports à Son Exc. M. le ministre d'État sur les inscriptions assyriennes du British Museum. Paris, 1863, in-8, br. 3 fr.

MOHAMMED-EBN-DJOBAIR (de Valence). Voyage en Sicile, sous le regne de Guillaume le Bon. Texte arabe, suivi d'une traduction et de notes, par M. Amari, 1846, in-8, br. 2 fr. 50

MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859, in-8, br. 15 fr.

Voir Maimoun.

NORDMANN, L. Textes classiques de la littérature religieuse des israelites, précédés d'un précis de grammaire hébraïque et accompagnés de résumés d'histoire religieuse, de notes et d'un vocabulaire hébreu. Paris, 1870, in-8, br. 5 fr.

OPPERT, J. Duppe Lisan Assur, éléments de la grammaire assyrienne, 2e édition. Paris, 1868, 1 vol. in-8, br. 6 fr.

— Mémoire sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes. Paris, 1869, 1 vol. in-4, br. 12 fr.

PIERRET, P. Etudes égyptologiques comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. Paris, 1873, in-4, br. 20 fr.

— Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre, traduites et commentées, avec table et gl[illegible] Paris, 1873 et 1878, 2 vol. in-4, br 30 fr.

— Vocabulaire hiéroglyphique comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divins, royaux et historiques, classés alphabétiquement. Paris, 1875. 1 fort vol. gr. in-8, br. 60 fr.

PIERRET, P. Essai sur la mythologie égyptienne. Paris, 1879, gr. in-8, br. 7 fr. 50

POGNON, H. L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire. Paris, 1879 et 1880, deux parties, gr. in-8, br. 12 fr.

RECUEIL de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, vol. I, fasc. 1 à 4. Paris, 1870 à 1879, gr. in-4, avec 13 pl., br. 40 fr.

Vol. II publié sous la direction de M. G. Maspero, professeur au Collège de France. Année 1880. 4 fascicules formant [v]olume in-4 de 20 feuilles, accompagné de nombreuses planches.

Vol. III sous presse.

Prix d'abonnement :

Paris . . . . 30 fr.
Départements et pays de l'union postale. . . . . 32 fr.

REGNAUD, P. Matériaux pour servir à [l'his]toire de la philosophie de l'Inde. Paris, 1876 et 1878, 2 vol. gr. in-8 19 fr.

REINAUD, J.-T. Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et la Chine dans le IXe siècle de l'ère chrétienne. Texte arabe imprimé en 1811 par les soins de feu Langlès, publié avec des corrections et additions, et accompagné d'une traduction française et d'éclaircissements. Paris, 1845, 2 vol. in-18, br 5 fr.

REVILLOUT, E. Compte rendu d'un mémoire sur les Blemmyes, d'après divers documents coptes et, à cette occasion, sur un prophète jacobite. Paris, 1871, in-8, br. 50 c.

— Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre. 1er fasc. Textes et facsimile. Paris, 1876, in-4, br. 20 fr.

— Apocryphes coptes du Nouveau Testament. Textes. 1er fasc. Paris, 1876, in-4. 25 fr.

— Chrestomathie démotique. Paris, 1880. 4 vol. in-4, br. 120 fr.

— Etudes sur quelques points de droit et d'histoire ptolémaïque. Paris, 1880, in-4, br. 25 fr.

RITUEL funéraire des anciens Égyptiens, texte complet en écriture hiératique, publié d'après les papyrus du Louvre et précédé d'une introduction, par le vicomte E. de Rougé. Gr. in-folio. Chaque livraison. 25 fr.

Les cinq premières sont en vente.

— Le papyrus de Neb-Qed (exemplaire hiéroglyphique du livre des morts), reproduit, décrit et précédé d'une introduction mythologique, par C. Devéria, avec la traduction du texte par P. Pierret. Gr. in-folio, 9 p. de texte et 12 pl. en chromolithographie. 50 fr.

— Le même avec les planches retouchées au pinceau. 65 fr.

— Traduction comparée des hymnes au Soleil composant le XVe chapitre, par E. Lefébure. Paris, 1868, in-4, br., planches. (Épuisé.) Net. [illegible]

Voir Lieblein

ROBIOU, F. Croyances de l'Égypte à l'époque des pyramides. Paris, 1870, in-8, br. 50 c.

— Histoire des Gaulois d'Orient (ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres dans la séance publique du 31 juillet 1863). Paris, 1866, in-8, br. 6 fr.

— Mémoire sur l'économie politique, l'administration et la législation de l'Égypte au temps des Lagides, avec une carte. Paris, 1876, gr. in-8, br. 6 fr.

— Recherches sur le calendrier macédonien et sur la chronologie des Lagides. Paris, 1877, in-4, br. 6 fr.

ROEHRIG, F.-L.-O. Éclaircissements sur quelques particularités des langues tatare et finnoise. Paris, 1845, in-8, br. 1 fr. 50

ROUGÉ, le vicomte E. de. Chrestomathie égyptienne, ou choix de textes égyptiens transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire perpétuel et precédés d'un abrégé grammatical. 4 livr. Paris, 1867-1876, gr. in-8, br. Planches. 100 fr.

La 1re livraison ne se vend plus séparément. Les 2e, 3e et 4e, chaque. 20 fr.

— Inscriptions hiéroglyphiques, copiées en Egypte pendant sa mission scientifique. Publié par M. le vicomte Jacques de Rougé. Paris, 1877 à 1877, 4 vol. in-4. 120 fr.

— Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon, précédées d'un rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique sur les résultats généraux de la mission. Paris, 1866, 1 vol. gr. in-8, br., accompagné de 8 pl. dont plusieurs doubles. 20 fr.

Voir : Rituel funéraire.

SAULCY, F. de. Dictionnaire topographique abrégé de la Terre sainte. Paris, 1877, in-12, br. 6 fr.

SENDABAR. Paraboles sur les ruses des femmes. Traduit de l'hébreu, par E. Carmoly. Paris, 1849, petit in-8, br. 5 fr.

VENDIDAD SADÉ, traduit en langue huzvaresch ou pehlewie. Texte autographié d'après les manuscrits zend-pehlevis de la Bibliothèque nationale de Paris et publié pour la première fois par les soins de M. J. Thonnelier. Liv. 1 à 9. Paris, 1855-62, in-folio. 136 fr.

Le tout formera un volume divisé en 10 livraisons, et tiré à 100 exemplaires seulement.

WEILL, M.-A. Le judaïsme, ses dogmes et sa mission. Paris, 1866-69, 4 vol. in-8, br. 21 fr.

— Introduction générale ou les trois cycles du judaïsme. Paris, 1866, in-8, br. 3 fr.

— 1re partie. Théodicée. Paris, 1867, in-8, br. 5 fr.

— 2e partie. La révélation. Paris, 1868, in-8, br. 6 fr.

— 3e et dernière partie. Providence et rémunération. Paris, 1869, in-8, br. 7 fr.

— La morale du judaïsme. Paris, 1877, 2 vol. in-8, br. 10 fr.

YADJNADATTABADHA, ou la mort d'Yadjnadatta, épisode du Ramayana, publié en sanscrit, d'après le texte donné par M. Chézy, avec un épisode du Raghouvansa sur le même sujet, et un choix de sentences de Bhartrihari, par A. Loiseleur-Deslongchamps. Paris, 1829, in-8, br. 3 fr.

PARIS. — IMPRIMERIE CHAIX, SUCCURSALE DE SAINT-OUEN, 86, RUE DES ROSIERS